

創価人間学論集

第 11 号

〈講 演〉

ホセ・マルティ，フィデル・カストロ，池田大作を語る

—よりよき人類への信念

……………カルロス・ミゲル・ペレイラ・エルナンデス…(1)

〈論 文〉

日本占領期ジャワにおける大政翼賛運動の嚆矢

—ジャワ医事奉公会の設立過程……………小林 和夫…(15)

Comparing Cultures and Societies : The Anthropological Quest
to Understand the Diversity and the Universals of Life

…………… Anne Mette FISKER-NIELSEN (39)

ゲーテのスピノザ主義に基づいた宗教的哲学・詩文・芸術・自然研究の概念

……………エヴェリン・ツグラッゲン…(75)

中学校書写における行書学習の意義の再検討

…………… 吉田 悟…(105)

2018 年 3 月

創価大学人間学会

ホセ・マルティ、フィデル・カストロ、池田大作を語る—よりよき人類への信念（1）

人間学科共通科目「人間学」講演

ホセ・マルティ、フィデル・カストロ、池田大作を語る —よりよき人類への信念¹

カルロス・ミゲル・ペレイラ・エルナンデス²

日時：2017年5月11日（木）午前9時

会場：創価大学 S201 教室

〔講演〕

本日は、僭越ながら、ホセ・マルティの人間主義という壮大なテーマに関する講演をさせていただくことになりました。世界一普遍的なキューバ人＝ホセ・マルティ、そして、創価学会インタナショナルと創価大学を創立した池田大作博士、この二人のつながりと、二人の共通点についてお話しをさせていただきます。

池田博士が語るキューバ独立の使徒ホセ・マルティ

池田博士はキューバの国民的英雄ホセ・マルティの本質についてこのように仰っています。「キューバの偉大なる精神の父であり、共和国の英雄であるホセ・マルティは、“民衆が疲れても、決して諦めない人間”に歴史変革の光明を求めていた」そんな人であったと（講演 p.80）³。このように、人間の尊厳を核とするマルティの信念に理解と賛同を示されています。

池田博士は、マルティの倫理哲学を精力的に普及してられました。その

(2)

功績が称えられ、1996年6月25日のキューバ訪問の折に、国家評議会の「フェリックス・バレラ最高勲章」と、名門ハバナ大学の「名誉文学博士号」が贈られています。そして、さらに、ホセ・マルティ研究所をはじめとするキューバの諸機関との協力関係、キューバ国民に対する連帯と友愛、キューバ社会の指標理念に対する理解、世界平和への献身などが認められ、2016年1月29日、ホセ・マルティ文化協会から栄えある「美徳の有効性」賞が贈られ、池田博正 SGI 副会長に代理授与されています。

19世紀に思想家、著述家、政治家、革命家として活躍したホセ・マルティ。彼は、優れた詩人でもありました。人間が天地と一体化するような繊細な詩を作りました。キューバ独立の使徒と呼ばれたマルティの詩心について、池田博士は次のように評価しています。「現代社会から、「詩心」の喪失が指摘されて久しくなりますが、それは、現代人が、“断片”と化し、閉ざされた空間で呻吟している証左といわざるを得ません。だからこそ「詩で教育せよ！」というホセ・マルティの呼びかけが、強く迫ってくるのであります」（講演 pp.83-84）

仏典では、人間の生命と自然環境の「相関関係」を説いています。また、人間の内なる小宇宙と、外なる大宇宙との密接不可分な関係性を精妙に説いています。宇宙の森羅万象が人間の心に包括されるという法理です。マルティは、「人間は統一された宇宙」と洞察していましたが、この考えも仏教に呼応していると池田博士は仰っています。（講演 p.87）

マルティの人生は決して楽なものではありませんでした。激動の運命をたどります。しかし、波乱に満ちた人生を歩んだからこそ彼は信念の人に成長し、「いかなる場所であろうとも、人間がしっかり立ち上がれば、太陽はそこで輝いている」と悠然と言えるようになるのです。（講演 p.88）

池田博士は仰っています。「ホセ・マルティが、ラテンアメリカが抱える問題を掘り下げたエッセーを『根源へ』と題した時、まさに、人間の内面の根源的な変革を志向していたのではないのでしょうか。ホセ・マルティは、徹して弱者の側に立ち、人々の苦悩と同苦しゆく勇者でありました。マルティ

ホセ・マルティ、フィデル・カストロ、池田大作を語る—よりよき人類への信念（3）

は、「人間にとって、真実かつ唯一の栄光とは、他者への奉仕である」と断言していた」と。（講演 p.89）

池田博士が掲げる仏教思想にはマルティのような人間像が描かれています。教義に「菩薩」という境涯があります。「菩薩」の心の持ち主というのは、無量の心で、尊重の念をもって他者とかかわり、民衆の成長と前進を導く、熱き人格者のことです。民衆と共に歩む、利他主義の人のことを指します。

池田博士はマルティの生きざまを振り返り、このように仰っています。「まさに、ホセ・マルティの生涯は、こうした菩薩の無量の心に溢れていたと、私はみたいのであります。」「ともあれ、すべてが「人間」で決まります。「人間」をつくり、「人間」を結ぶ以外に、崩れざる人類の平和の橋は築けません。」未来のためにどのような人材を育てるか。人と人、国と国を結ぶためにはどのような絆を作っていくのか。（講演 p.90）

混沌とした世界において、平和は妄想だという者がいます。対話と相互理解の努力を優先せず、恐怖やカオスを煽るのです。マルティの考える平和構築は、真実・正義・慈悲・自由の理念の上に成り立つものでした。武器、暴力、権力、戦争は、平和を守るためのものではなく、逆に崩すものとみなしていました。

マルティの言葉に次のようなものがあります。「破壊の軍勢との闘いに、建設の軍勢が勝利を収めるときが訪れた。戦争が唯一の手段だった時代は過ぎさり、今はもはや最後の手段となった。将来は戦争を手段とすることは犯罪となるだろう。」また、このようにも言っています。「臆する心ほど、世の中に害を与えるものはない。迷い、政府の政治的レトリック、輸入政治もありだ。」

創価学会インタナショナル（SGI）は、日本の仏教僧である日蓮の法華經の教えに基づいた宗教運動です。世界中の会員が平和、文化、教育のための活動を行っています。ブッダの警句に次のようなものがあります。「意味のない千の言葉よりも、道にかなった一つの言葉の方が安穩をもたらす」と。ホセ・マルティは励ましの人でした。愛する妹に次のような言葉を書き綴っ

(4)

ています。「木をみてごらん。太い枝に、黄金色のミカンや赤いザクロが実るには、どんな時間がかかるか、わかるだろう。人生を極めていくと、あらゆるものが同じプロセスをたどることがわかるのだ」と。マルティは、人間の尊厳に則って、内発的な変革を可能にする力を信じていました。(講演 pp.90-91)

創価学会が教育を重視していることは有名です。創価大学の存在がそれを物語っています。池田博士は、キューバの教育優先政策を称賛しています。教育についてマルティはこうに言っています。「規模はどうかあれ、偉大な国家というのは寛大な男性と純粋な女性を輩出する国家のことである。」「それぞれの人間文明の真価は、その中でどのような種類の男性と女性が生まれるかによって知ることができる」と。また、「学校を植えれば、人材という果実が収穫できる」と確信していました。(講演 p.92)

マルティ主義の継承者フィデル・カストロ

さて、キューバの英雄＝ホセ・マルティと池田大作博士についてここまで話してきましたが、マルティの直系の弟子を自負していたフィデル・カストロについても触れなければなりません。フィデル・カストロは、池田博士に対し、友情の念を抱いておりました。マルティとフィデルという二人の人物は、それぞれが等しくキューバの象徴です。フィデル・カストロは、マルティの価値観と生き方を体現した人です。マルティの100年後に表れたフィデル・カストロ。マルティの再来のような、若き革命のリーダーとして、マルティの時代に先駆けた政治思想を実践していきます。

マルティとフィデルは表裏一体の存在なのです。1953年7月26日のモンカダ兵営襲撃後、被告人となったフィデルの有名な陳述をみれば、マルティがフィデルの精神的支柱であったことは一目瞭然です。フィデルは断言します。「歴史は私に無罪を宣告するだろう。」「私の心には師匠の教えがある、頭には民衆を自由に導く英雄たちの崇高な理念がある」と。

ホセ・マルティ、フィデル・カストロ、池田大作を語る—よりよき人類への信念（５）

やがて、キューバ革命の指導者となったフィデル・カストロはこうも述べています。これは1999年11月12日、ハバナのラテンアメリカ記者協会（FELAP）での有名な演説です。「今日の夢は明日の現実。になるとマルティは断言していた。夢を抱くことからのスタートが大切だ。理想郷を作るところから始めるのだ。」と。フィデル・カストロはもともと、キューバの抱える諸問題について、一人で思案に暮れる理想主義の青年でした。しかし、ただ空想に思いを巡らせるのではなく、現実主義者でもありました。彼には、人間の可能性への確信、実現不可能な理想や夢は存在しないとの確信がありました。

「歴史は私に無罪を宣告する」という獅子吼は、19世紀にマルティが目指した国づくりの精神に溢れています。ハバナ占領を果たした1959年1月1日、社会正義のための革命政権樹立宣言で、フィデル・カストロは、「師匠、ついにやり遂げました。あなたが夢見たキューバを実現します」と叫びます。これは、キューバ革命がマルティ思想に基づいているということを如実に物語っています。

物質主義や権力名声欲に相反し、倫理・尊厳・奉仕の精神を根本とした生き方。そのようなホセ・マルティの生き方を、フィデル・カストロと池田大作博士が継承しています。「憎しみより愛しみ」というマルティ思想の根底に、人類愛と人間の尊厳があります。そのマルティの精神に生き抜いたフィデル・カストロの遺灰は、ホセ・マルティの霊廟の近くに収められました。フィデルの墓石は、「この世のすべての栄光はトウモロコシの小さな粒の中に入ってしまうようなものである」（対談 p.32）⁴ というマルティの言葉を表す形をしています。

ホセ・マルティとフィデル・カストロの共通点

ホセ・マルティとフィデル・カストロの共通点は驚くほどたくさんあります。

(6)

まず、「革命の失敗」に関する二人の視点です。スペインからの独立運動の時代的一幕です。独立派の団結の乱れが敗因となり、1878年、スペインとキューバの間に屈辱のサンホン条約が結ばれます。完全独立を勝ち取れなかったことに對し、ホセ・マルティは、「手に持っていた剣を失ったのは、誰かに取り上げられたからではなく、自ら落としたからだ」と苦言を呈します。時は移り、1991年にソ連が崩壊し、東欧のソ連型社会主義の終焉が訪れます。キューバ革命も失敗に向かうだろうと予測するキューバの敵もいました。そんな中、フィデル・カストロはハバナ大学の講堂で歴史に残る演説をします。「キューバの自己破壊はあるかもしれない。革命も崩壊するかもしれない。しかし、現状では、部外者には潰せない。壊すことができるのは我々のみだ。革命が終わるとすれば、それは自ら過ちを犯した時だ」と。

次に、「国際化」についての二人の考え方を比較しましょう。ホセ・マルティは「必要としている人を助けることは義務ではなく幸福なのである。」フィデル・カストロは「国際的な視野を持つことは人類に対する責務だ。他人を守るために戦えないものは、自分のためにも戦えない」と。

続いて、「団結」に関する二人の考え方です。ホセ・マルティは「国家の分裂は、国家の自殺を招く」。フィデル・カストロは、「生存本能、種の保存本能や利益を考えれば、実際のところ、人間が結束を強め、その理念を推し進めるべきである」。

フィデル・カストロと池田大作博士との出会い

池田博士は、反対意見もあるなか、1996年6月キューバを訪れます。その意義をこのように振り返っています。「ともあれ、すべてが「人間」で決まります。「人間」をつくり、「人間」を結ぶ以外に、崩れざる人類の平和の橋は築けません。もとより、それは、地道な作業であり、長い目で見なければならぬ、成果は望めないかもしれない」と。(講演 p.90)

キューバ訪問に先立ち、池田博士はアメリカを訪れます。アメリカ政府が

ホセ・マルティ、フィデル・カストロ、池田大作を語る—よりよき人類への信念（7）

キューバに対し経済制裁を強化し、二国間関係は非常に厳しく、第二のキューバ危機が懸念されていました。緊迫した情勢を変える一助を担おうと、池田博士はキューバに行く決断をします。その前に、アメリカでヘンリー・キンジャー國務長官と会見を果たし、キューバ訪問計画の協力を取り付けます。

池田博士はその後、キューバで歓待されます。フィデル・カストロ議長は、通常のオリーブ色の軍服ではなく、珍しく青いスーツを身に着け池田博士を歓迎しました。二人は長時間話し合います。その内容は非公開。池田博士がキューバとアメリカの橋渡しを果たしたのかどうか。もしそうだったとすれば、それは池田博士に対する信頼の賜物でしょう。信頼関係を築くには大変な努力が必要です。しかし池田博士は、文化や教育交流の力を信じ、揺るぎない信頼関係を築いてきました。

昨年（2016年）11月の最高司令官フィデル・カストロ前国家評議会議長の逝去に際し、ご子息の池田博正副会長が駐日キューバ大使館を弔問され、池田博士とSGI 192か国のメンバーを代表し、キューバ国民に対するお悔やみと連帯の念を記帳されました。

あわせて、池田博士はキューバに次のような弔意のことを寄せ、フィデル・カストロ前議長の遺徳を偲びました。「1996年の6月、ハバナにて、偉大なる民衆指導者であられるフィデル・カストロ前議長と、胸襟を開いて語り合わせていただいた折のことは、今なお脳裏に鮮明に焼き付いて離れません。「人材こそ大切な富であり、資源なき国の資源です」とのお言葉通り、偉大なる革命精神を受け継ぐ、宝の人材が、これからも陸続と輩出されることでしょう。」カストロ前議長は「いかなる苦難にも屈せず、いかなる恫喝にも怯まず、いかなる迫害をも勝ち超えて、不屈の信念に生き抜いてくれました」。「民衆の中へ、人間の中へ、そして同志の心の中へ飛び込んで、不眠不休の行動を貫いてこられた」と。

池田博士のイニシアチブにより、キューバと日本の文化教育交流は盛になります。交流拡大のきっかけとなったのが、1987年、民音の招聘により行

われた音楽コンサートです。このコンサートは大反響を呼びます。この大成功を皮切りに、次々とキューバ音楽と舞踊のコンサートが開催されていくようになります。1995年、エドゥアルド・デルガード・ベルムデス大使が創価大学で講演を行いました。22年後に再び私がキューバ大使として講演をさせていただきます光栄です。1995年、創価学会青年部の公式訪問団がキューバを訪れます。1996年、創価大学とハバナ大学が交換協定を結びます。今年（2017年）9月、グスタボ・コブレイロ総長が来日予定ですので、二大学間の学術交流協定の内容が更新されるのを期待しております。

1983年に池田博士が創立した東京富士美術館においても、二国間の文化交流事業が行われてきました。キューバ国立美術館との共催により、「キューバ国立美術館名作展—19世紀の巨匠たち—スペインとキューバ」、そして、「日本美術の名宝展」が開催されました。

ホセ・マルティが遺した精神的遺産と共に生きる

キューバ革命の目指すものに、ホセ・マルティの倫理観が脈打っています。マルティの生い立ち、彼の自由・独立・正義に関する思想形成、彼の思い描いた新しい人間像。私たちが思索を巡らせ、語り合い、社会生活に生かすことができるマルティ思想はいくらでもあります。

池田博士の場合、マルティ思想で際立つのは努力を惜しまない精神だと仰っています。マルティは、革新的な前進を目指すのであれば、努力を惜しんではいけないと教えています。人間の内面の変革を可能にするのは忍耐力であるとも教えています。マルティは人間の尊厳に対する信念がありました。人間の尊厳こそ、内なる変化を磐石にする要素であると確信していました。マルティのあることばを思い出します。「規模はどうであれ、偉大な国家というのは寛大な男性と純粋な女性を輩出する国家のことである。」「それぞれの人間文明の真価は、その中でどのような種類の男性と女性が生まれるかによって知ることができる」と。(講演 p.92)

ホセ・マルティ、フィデル・カストロ、池田大作を語る—よりよき人類への信念（9）

ハバナ大学はマルティ革命闘争のレガシーを守り続けています。創価大学も創立者の作った歴史から得た指標を次の世代に継承しています。

人生を全力で生き抜いたマルティ。彼の思想は今もなおキューバ国民の精神的支柱です。キューバの国境を越え、アメリカの危機を経験したラテンアメリカ諸国でも、マルティ思想は指標となっています。現代社会がマルティ思想に価値を見出し続けている理由は、マルティが貧困層救済の文化、政治、社会、哲学の構築を提唱したからです。

マルティは自分の手でキューバの自由と独立の夢を実現することはできませんでしたが、キューバ国民が不滅のマルティレガシーを大切にしなければ、同様の結果を得ることができるでしょう。万人の利益のための平等な国家、独立国家、主権国家を。1953年のマルティ誕生から100年たち、マルティの精神が消えかけていたとき、フィデル・カストロ率いる若者たちがモンカダ兵営の襲撃を成し遂げます。そしてそのとき、硬い大理石に刻まれていたにすぎないマルティの言葉が、街や田園に放たれたのです。

マルティの精神は死に絶えてはいないのです。キューバ国民のすべての闘争にマルティは生き続けています。私たちは、正しい人間は、日和見主義ではなく、使命感の人、貢献の人であらねばならないことをマルティに教わりました。ラテンアメリカ主義、反帝国主義の考え方もマルティから受け継ぎました。洞窟に押し込まれたとしても、正しい理念は軍隊よりも強いことをマルティから学びました。団結と忍耐が勝利の要諦であることもそうです。

ホセ・マルティの恩恵を受けたのはキューバだけではなく。フィデル・カストロも明言していましたが、マルティは世界にとって、後世に語り継がれるべき創造と人間主義の模範の人であったと。普遍的思想、卓越したビジョン、優れた知性の人。彼は時代のすべてに目を向け、最後まで奔走し、43歳の若さで生涯を閉じました。

そんなマルティの箴言は、今もキューバ人の戦いの糧となっています。シモン・ボリバル、フィデル・カストロ、チェ・ゲバラ、ウゴ・チャベス、昔も今も、革命家たちにとり、マルティは心の糧であり、指標であり、励みで

(10)

あり、ゴリアテを倒すためにダビデの投石器の操り方を教えてくれる存在なのです。

マルティは日本と日本人についてこのようなことを綴ったことがあります。1882年2月4日付のベネズエラ・カラカスのラ・オピニオン・ナショナル新聞に掲載されたことばです。「日本帰りの旅行者が、日本人の繊細さとおもてなしを絶賛していた。複雑で面倒なしきたりが多いが、都会の生活はそうでもないようだ。人間関係には礼節がある。迅速な対応、つましやかな喋り方、日本に対する外国のとっぴな評価をおとなしく受け入れ、異国について失礼がないよう気遣う。米州や欧州を行き来している、ある紳士曰く、旅の友は日本人が一番であると。日本人には節度があり、気配りがあり、都会的な洗練がある。彼は、教養ある日本人ほど気品が高い人種はいないと」

終わりに、創価大学教職員の皆さまの末永いご健勝と、前途有望な若い学生の皆さまの素晴らしい未来を念願しています。マルティは、共和国の第一の原則に「人間の品位に対する尊厳」を定めていました。彼のモットーは「すべての人々とともに、すべての人々のために」でした。本日、そんなマルティの遺徳と教えを、皆さまとともに分かち合える場を設けていただき感謝申し上げます。ありがとうございました。

〔質疑応答〕

フィデル・カストロの逝去がもたらしたもの

男子学生 A キューバはいちばん行ってみたい憧れの国です。今日はそのキューバの大使から貴重なお話が聴けたのはとても幸運で感謝しています。昨年、キューバの精神的支柱であったフィデル・カストロ国家評議会前議長がお亡くなりになりました。心からお悔やみ申し上げます。キューバ国民の皆さんはお悲しみのことと思いますが、そのことがキューバの人々や世界に

どのような影響や変化をもたらしたとお考えでしょうか。

ベレイラ大使 とてもいい質問をしてくれたことに感謝します。昨年のフィデル・カストロ議長のご逝去は、私たちキューバ全国民にとって衝撃をもたらす悲報でありました。そして、キューバ国民のみならず、全世界の人々が悲しみを表してくださいました。世界各国からお悔やみの言葉が届きましたし、日本においても、各分野の皆様から大使館に弔問のお申し出をいただきましたので、記帳台を設けて対応しました。天皇陛下をはじめ多くの方々がお悔やみと連帯の意思を伝えてくださったことに非常に感謝しています。

このたびの逝去によってフィデル・カストロ前議長がどれほど世界の人々の尊敬と敬愛を集めていたかということを改めて実感しています。また、日本とキューバの友好という点でも心を砕いて道を拓いてきたのがカストロ前議長でした。2003年には広島を訪問し、平和記念公園の原爆死没者慰霊碑に献花をし、祈りを捧げました。カストロ前議長は、この不幸を二度と繰り返してはならないとの日本国民の思いを我が思いとして世界に広めていく使命があると自覚し、そしてそのためにも二国間の協調を深めていくことを改めて決意されたのです。ですから日本にとっても大きな存在だったと思います。

フィデル・カストロの国葬、埋葬式には世界各国の高官、31ヶ国の国家元首、8名の副大統領、12名の外務大臣が弔問に訪れました。

そして、キューバ国民にとっては計り知れない大きな衝撃がありました。もちろんフィデルも生身の人間ですからいつかそういう日が来るということは頭ではわかっていたし、その心づもりもしていました。それでもいざその時を迎えてみると、フィデルが永遠に自分たちの道しるべになってくれるかのような、そんな不死の存在のように頼っていたことを思い知らされ、心に空いた穴の大きさに皆ショックを受けているのです。そして恐らく多くのキューバ国民は今もまだその悲しみを乗り越えることができていないと思います。

しかし、私たちはこの悲しみを乗り越えて、フィデルの心を継承して再び立ち上がって戦う使命があります。また、そうしていかなくはならないと

決意しています。

フィデル・カストロはキューバのアイデンティティを体現している人でした。つまり、キューバそのものだったのです。私たちは長年にわたり、フィデルの思想をもとに教育を受けてきました。キューバの尊厳をフィデルが教えてくれました。私たちはそのフィデルの師恩に報いなければなりません。マルティ主義に基づくフィデルの思想と理念を私たちが人生を懸けて行動に移し、体現していくことこそがフィデルへの恩返しになると考えています。そのためには、フィデルの銅像を建てるとか広場に名前をつけるとかいったような過去の偉人として崇拝することよりも、未来にわたって私たちの心にフィデルが生き続けて、私たちの行動をもって継承していくことこそが真の報恩なのだと思います。

フィデル・カストロは、キューバ革命の本質は「変えなければならないことがあるのであれば、そのすべてを変えていく」ことだと言っていました。そのことがフィデルの逝去によってレガシーとしてより鮮明になったと思います。よりよい社会を構築していくこと、それを希求していくこと、その使命感をもって社会に貢献していくこと、それこそがキューバ革命なのだということを今、国民全体がその意義をかみしめているのではないかと思います。

平和の夢を実現する人生

女子学生 B 先ほど、カストロ議長の「今日の夢は明日の現実になる」との言葉を紹介してくださいました。ペレイラ大使がこれまでに実現してこられた「夢」のことや、今、最も実現したいとお考えになっている「夢」はなんであるか、ぜひお聞かせください。

ペレイラ大使 私個人のことをお話しできる質問を嬉しく思います。マルティの言葉で自分が特に大切にしているのは「夢を守り抜け」、そして「夢を必ず実現せよ」との教えです。私が胸を張って言えるのは自分自身が抱いた夢の大部分を実現することができたことです。私が夢を叶えることができ

たのは、キューバという国に生まれてその中で様々な経験の中で学ぶことができ、人格形成できたことにあります。

私が外交官になったのもたまたまではなく、この国の国際情勢について大きな使命感を抱くようになったからです。その仕事を通じてホセ・マルティとフィデル・カストロの精神的遺産を守りぬいていくことで祖国キューバに貢献していきたいと思ったのです。それが私自身の「夢」となって外交官の道に進みました。

外交官として働く今、多くの外国の外交官とも接する中で、他の国の外交官は大変な仕事をしているなど感じる場合があります。それは時に答えにくい質問であっても国家を代表して気まずい答えを言わなければならないからです。でも幸いキューバの場合は、私たち大使館が国からこのように答えなさいと拘束されることは何一つないのです。それはキューバという国が一貫した理念に支えられて変わることがないからです。私たちはキューバの理念を共有していますから、どんな質問をされても自分の信念に基づいて自由に答えればよいのです。

そして自分の夢を実現できた要因の一つは私には素晴らしい家族がいるということです。妻と家庭を作り、3人の子供にも恵まれました。私はこの子供たちにキューバで学んだ思想を伝えていきたいのと同時に、池田大作博士の思想も伝えていきたいと願っています。

人生は一つ「夢」が叶ったからと言って終わりではありません。どんどん次々に新たな夢が生まれてきます。だから、夢を見続けていくことです。眠りのなかの夢ではなく、覚醒しているなかで地に足をつけながら夢を見続け、そしてそれを実現していくことが大切だと思います。

国際情勢や人類が直面する課題に対する憂いももちろんあります。それを読めば思うほど平和を希求する心が強くなります。そのことを多くの国の人々が協調しながら平和を実現していくことが人類共通の「夢」ではないでしょうか。

ですから一部の国家指導者が武装を促すような発言をしているのを見ると

強い憤りを覚えます。武力を強調して脅威を与えるような態度も平和とは逆行しています。私たちはどんな相手とも対話の窓を開いていくことが大事だと考えています。国際情勢の安定化，各国の発展，人間の安全など，どの観点から見ても平和の希求こそが人類最大の「夢」だと考えています。

注

- 1 原題：Diálogo sobre José Martí, Fidel Castro y Daisaku Ikeda : La convicción en el mejoramiento humano
- 2 Carlos Miguel Pereira Hernández, キューバ共和国駐日特命全権大使
- 3 池田大作 SGI 会長によるハバナ大学記念講演「新世紀へ 大いなる精神の架橋を」(1996 年 6 月 25 日, ハバナ大学アウラ・マグナ講堂)。頁数は池田大作 (1996) 『新世紀へ 大いなる精神の架橋を』(創価学会広報室刊) より。以下, 同じ。
- 4 シンティオ・ヴィティエール, 池田大作 (2001) 『カリブ海の太陽 正義の詩「キューバの使徒ホセ・マルティ」を語る』(潮出版社刊) より。対談者シンティオ・ヴィティエールはホセ・マルティ研究所所長(当時)。

日本占領期ジャワにおける大政翼賛運動の嚆矢

ージャワ医事奉公会の設立過程

小 林 和 夫

はじめに

本論の目的は、ジャワ医事奉公会が日本占領期ジャワにおける大政翼賛運動の嚆矢と位置づけられることを、同会の設立過程から明らかにすることである¹。

日本占領期インドネシアのジャワでは、日本の大政翼賛会を模して結成されたジャワ奉公会によって、地域住民の動員・統制・宣撫がなされたことが知られている（西嶋・岸 1959:218-220, Anderson 1961:13-15, Kanahele 1967:218-220, Yulianti 1984, Frederick 1989:139-142, Sato 1994:71-75, Mark 2003:568-570）。

ジャワ奉公会は、1944年1月に発案され同年3月に正式に発足したが、その下部組織として位置づけられた隣組とともにジャワの大政翼賛運動を担った（小林 2017）。

しかし、日本のインドネシア統治は、1942年3月から開始されており、ジャワ奉公会設立までには2年間の空白がある。この2年間に、日本軍政当局が実施した大政翼賛運動に関する政策を一瞥してみると、三亜運動の実施、民族別諸団体（華僑総会、アラブ委員会、インド・ヨーロッパ委員会、邦人報国会など）および社会諸団体（東条授産会、防衛戦士援護会、青年団、警防団、婦人会、ジャワ医事奉公会、ジャワ教育奉公会、啓民文化指導所、ジャワ連

合体育会)の結成、民衆総力結集運動の実施が確認できる。したがって、日本占領期のジャワにおける大政翼賛運動は、ジャワ奉公会だけでなくジャワ奉公会設立以前の三亜運動の実施、民族別諸団体および社会諸団体の結成、民衆総力結集運動にまで遡り、それぞれの形成・発展過程を俯瞰した分析が必要であろう。

とくに、本論でとりあげるジャワ医事奉公会は、医師・歯科医・薬剤師という特定の職能集団に構成員が限定されているが、初のインドネシア法人組織として、ジャワ奉公会に先駆けて設立されている(Asia Raya 1944.8.4; 1944.8.11, ジャワ新聞 1943.8.4)。また、ジャワ医事奉公会は、全民族参加を原則とする組織構成や奉公精神の強調など理念の点でも、日本占領期ジャワにおける大政翼賛運動の嚆矢と位置づけることができる。しかし、ジャワ医事奉公会についてはこれまで詳細な研究がなされてこなかった。

管見では、数少ない先行研究のなかでは、村上咲が日本占領期ジャワにおける軍政当局の衛生対策に関する論考(Murakami 2007: 12-14)や、辞典項目の説明(Murakami 2010: 501,521-522, 574)でジャワ医事奉公会について言及している。村上の研究や辞典項目の説明は、インドネシア語紙の「アシア・ラヤ」(Asia Raya)と日本語紙「ジャワ新聞」に掲載されたジャワ医事奉公会やインドネシア人医師の同会への見解に関する記事などを丹念に探索し、同会の全体像を一定程度明らかにした成果として評価できる。しかし、史料制約もあってか、いずれもジャワ医事奉公会の設立過程については素描の域をでていないといううらみがある。

また、ワーウィック・アンダーソンとハンス・ポルスは、ジャワ医事奉公会の事実上の前身といえるオランダ統治期のインドネシア医師会(Vereeniging van Indonesische Geneeskundigen=VIG)の歴史の変遷や、衛生教育などの活動の一端を論じている(Anderson and Pols 2012: 108-111)。アンダーソンとポルスは、インドネシア医師会の多くの会員が日本占領期においても医師として従事していたことを明らかにしている(Anderson and Pols 2012: 111)が、ジャワ医事奉公会については言及していない。

以上のような先行研究の状況をふまえて、本論では、日本占領期のジャワにおける大政翼賛運動の嚆矢と位置づけられるジャワ医事奉公会の設立過程をあとづけていく。

本論であつかう史資料について一言しておきたい。本論での論述にあたっては、これまでの先行研究でほとんど使用されていない『「ジャワ」及「バリー島」兵要衛生誌』²、『ジャワ医事奉公会雑誌』³をおもに参照する。

『「ジャワ」及「バリー島」兵要衛生誌』は、治集団軍医部が1944年に作成した極秘文書で、当時のジャワとバリにおける衛生状況・疾病状況・医療設備などが詳細に記載されており、管見では、日本占領期の軍政当局による両地域の衛生工作の全体像をうかがい知ることのできる唯一の史料である。

『ジャワ医事奉公会雑誌』は、ジャワ医事奉公会が1944年初頭に出版した会誌である。同誌には、同会の設立過程全体が時系列でまとまって示されていること、一部ではあるが設立過程における議事録が採録されていること、同会会長のアブドゥル・ラシッド（Abdul Rasjid）、同会副会長のブンタラン・マルトアトモジョ（Boentaran Martoatmodjo）、オランダ統治期から高名な医師であったモフタル（Mochtar）など同会執行部の講演が集成されていること、治官報、Kan Po、新聞・雑誌には掲載されていない医事奉公会の誓約書や、会員個人の発言などが記載されていることなどから、史料的価値はきわめて高いといえる。

本論の構成を示す。1では、民心把握の具現策として南方総軍に指示した「医療及医薬対策」から、陸軍が「原住民」医療関係者の結社を容認したこと、南方占領地における軍政要員に「原住民」を活用しようとしていたことをあとづける。2では、「ジャワ医事奉公会令」の内容から、ジャワ医事奉公会が日本占領期ジャワにおける最初の現地法人であったこと、活動の理念として、「自由」「民主主義」といった西洋の精神性を捨てて、東洋の「共栄」の精神への身体化を軍政当局が求めたことを論じる。3では、ジャワ医事奉公会設立委員会の発足の経緯と、ジャワ医事奉公会の設立目的を示す。4では、ジャワ医事奉公会設立総会の登壇者の演説内容から、奉公精神や全民族参加の原

則が強調されていることを確認する。結語では、本論の知見のまとめと課題を述べる。

1. 南方軍政における「民心把握」方針と「原住民」医療関係者の結社

1943年6月、南方各軍の上層部が出席して東京で総務部長等会議⁴が開催された。同会議の目的は「民心把握、改訂経済対策要綱及現下経済指導特ニ現地自給生産強化ニ関スル中央ノ方針徹底、現地軍政状況ノ聴取、中央現地意思疎通」(陸軍省 1943d : 0004) の具体策を討議するためであった。具体的には「民心把握ノ具体策」をはじめとする16項目が議題にあがった(陸軍省 1943d : 0009-0011)。

同会議を主催する陸軍軍務課は、出席者に事前に議題について各軍で研究した上で中央に対する意見を提出することを求め(陸軍省 1943a)、当日の会議ではこれらの意見に対する陸軍省の回答案を出席者に配布した(陸軍省 1943b)。陸軍省は、同回答案の「民心把握ノ具体策」のなかで、「医療及医薬対策」の重要性を述べ、医療・衛生については「南方占領地に於ける衛生行政計画(案)」(以下「衛生行政計画」)によって、各軍に具体的な対策の方向性を示した(陸軍省 1943b : 0381-0384)。「衛生行政計画」の全体的な特徴は、「原住民」の活用を重視している点である。この陸軍による「衛生行政計画」のなかで注目されるのは、南方占領地の「原住民」医療関係者の養成⁵にくわえて、彼らの単独での結社を許容する以下の記述である。

医師、歯科医師及薬剤師会等ノ結成ニ関シテハ努メテ本邦人ト原住民トヲ別個ニ結成セシメ両者ノ有機的連携ニ関シテハ特ニ考慮スルモノトス。(陸軍省 1943b : 0383)

では、南方占領地において、「原住民」医師をはじめとする医療関係者はどのような存在であり、彼らの結社を許可するということはどのような意味

をもつのだろうか。本論であつかうジャワの事例からみてみよう。ジャワ軍政監部軍医部は、ジャワの「原住民」医師について次のように述べている。

旧蘭印政府時代ヨリ、医学校ハ「ジャワ」ニ於ケル、唯一ノ最高学府ナリシヲ以テ、此所ニ養成サレシ医師ハ、最高教育ヲ受ケタルモノトシテ、住民間ニ占ムル地位ハ甚ダ高く、社会的、経済的、文化的ニ原住民ノ指導的役割ヲ演ジ来レリ。（治集団軍医部 1944：91）

『ジャワ年鑑』の「衛生」の項目でも「元来医師の社会的地位は旧蘭印時代より現地住民に高く評価され文化的にも経済的にも常に指導的役割を果して来た」（ジャワ新聞社 1944:158）と説明されていることから考えても、ジャワ軍政当局は「原住民」医師たちの社会的地位の高さと住民に対する指導力を認識していたといえる。また、診察や診療などで、一般住民と衛生・医療の現場で接触するなかで、一般住民から尊敬の念をもたれていたことも、彼らの指導力のひとつの源泉となっていたと考えられる⁶。

「原住民」医師たちは、1920年代には、衛生教育や社会医療の分野に専念するようになっていた。そして、1930年代になると、彼らは民族主義者たちに強く共感し、インドネシア人のあいだのさまざまな状況を改善する医療の社会的役割について強い確信を示すようになった（Anderson and Pols 2012：109）。しかし、「原住民」医師は、以下の記述からわかるように、きわめて少数であった。

原住民医師ノ養成ハ1851年ヨリ開始セラレタルニモ拘ラズ、戦前「ジャワ」ニ於ケル原住民医師総数ハ僅ニ648名（内華僑医師163名）ニシテ他ニ若干ノ枢軸国人、中立国人ニシテ診療ニ従事セル者アリキ。原住民薬剤師ハ1名モナク歯科医師ニアリテモ甚ダ少ク問題トスルニ足ラズ。平均住民約10万人ニ対シ医師1名ノ分布状況ニシテ最モ医師ノ集中シアル「ジャカルタ」ニ於テハ1万8000人ニ対シ1名、「バンテン」州又「マ

「ゾラ」州等ニ於テハ 24 万人ニ対シ 1 名ノ希薄ナル分布状況ナリ。(治集
団軍医部 1944 : 91)

少数のエリートであった「原住民」医師たちは、1911 年にインドネシア医師会を結成し、専門誌『医学報告』(Medische Berichten)、会誌『医学トリビューン』(Medisch Tribune) の発行や、総会を開催するなどの活動を行っていた⁷。

したがって、陸軍省が「原住民」医師たちの単独での結社を許可し、軍政に利用しようという構想が生まれたのは、インドネシア医師会のような既存の「原住民」による結社の人的・知的資源を活用して、医療という高度の専門的職能をもつ「原住民」医師たちの動員を効率的に行なおうとしたためと推論できる。この陸軍省の構想は、意図せざる結果を生んだ。なぜなら、ジャワ奉公会の結社は、専門的職能者の動員であると同時に、潜在的には「原住民」医師たちの社会的威信の調達という機能もはたしたと考えられるからである。

また、ジャワをはじめ南方各軍の占領地では「原住民」を軍政要員として活用することが模索されていた。このことを示すのが、同会議で行なわれた陸軍次官口演の以下の内容である。

軍政要員ノ充足ニ関シテハ現地ノ要請ニ基キ極力之ガ実行ニ努メアリ
ト雖モ国内補充源ノ実情ハ自ラ限界アルヲ以テ現地ニ於テハ軍政要員ノ
配置、任務、分担ヲ軍政ノ重点ニ即スル如ク定メ又極力原住民ノ活用ヲ
図リ以テ最小ノ人員ヲ以テ最大ノ成果ヲ収ムル如ク著意スルヲ要ス。(陸
軍省 1943c : 0559, 下線は筆者)

この陸軍次官口演から明らかのように、南方各軍の軍政要員を国内人員で充足することはすでに困難になっていた。なかでも、医療という高度の専門的職能を有する「原住民」医師の絶対的な不足は、治安の維持や衛生の確保

をめざす南方各軍の軍政施行にとって大きな課題であった⁸。このような背景のなかで構想された「原住民」医療関係者の結社は、「原住民」医師の絶対的な不足の根本的な解決にはつながらないとはいえ、まさに「最小ノ人員ヲ以テ最大ノ成果ヲ収ムル」ひとつの方策といえる。

2. 「ジャワ医事奉公会令」の発令

ジャワ軍政当局⁹は、1943年8月3日に「治政令第28号・ジャワ医事奉公会令」（以下、「医事奉公会令」）を発令した¹⁰。陸軍が「原住民」医療関係者たちの単独での結社を許可する方針を示した総務部長等会議から2ヶ月後のことであった。

「医事奉公会令」は、第一章・総則（第1条～3条）、第二章・会員（第4条～6条）、第三章・業務（第7条～10条）、第四章・役員（第11条～14条）、第五章・会計（第15条～20条）、第六章・監督（第21条）から構成されている（治官報第9号：3-5, Kan Po No.24：4-6）。

「医事奉公会令」には設立委員会に関する附則が設けられ、第2条では同委員会の設置、第3条では同委員会による定款作成、第4条では定款の記載事項と役員氏名ほか必要事項の公告についての言及がみられる（治官報第9号：5, Kan Po No.24：6）。

「医事奉公会令」第7条によれば、ジャワ医事奉公会の業務は以下の6点であった（治官報第9号：4, Kan Po No.24：5）。

1. 医事関係者ノ智徳ノ練磨ニ関スル事項
2. 医道ノ振作及医業経営ノ改善ニ関スル事項
3. 医療及保健指導ノ普及向上ニ関スル事項
4. 衛生思想ノ啓発及住民ノ体位向上ニ関スル事項
5. 医療及保健指導ノ調査研究ニ関スル事項
6. 其ノ他目的達成上必要ナル事項

このほかにも、第8条に「医事奉公会ハ軍政監ノ命ヲ承ケ軍政施行上必要ナル臨時業務ヲ行フ」とあるように、職能を活かしたさまざまな臨時業務への取り組みが期待された（治官報第9号：4, Kan Po No.24：5）¹¹。

「医事奉公会令」が発令されると、ジャワで発行されていた新聞各紙はジャワ医事奉公会の結成について大々的に報じた¹²。とくに「アジア・ラヤ」紙は「医事奉公会令」発令の翌日に、ジャワ医事奉公会の結成とその意義を「医師の動員」（Mobilisasi Dokter）と題して報じている（Asia Raya 1943.8.4）。同記事では、インドネシア人だけでなく敵国以外の民族の医師、歯科医師、薬剤師たちも会員資格を有していることを強調している。ジャワ軍政に領事待遇で勤務した三好俊吉郎¹³が証言しているように、オランダ統治期におけるジャワ社会では各民族間、とくにインドネシア人と華人とのあつれきは大きかった（三好 2009：124-126）。

1944年3月に発足するジャワ奉公会では、「五族協和」をかかげて挙国一致体制をつくりあげ、大政翼賛運動に全民族が参加することが求められた（西嶋・岸 1959：383-385）。したがって、日本人と敵国以外の全民族の医療関係者が参加するというジャワ医事奉公会の原則は、ジャワ奉公会のそれを先に採用したものといえる。

ジャワ軍政監部衛生局長の佐藤正は、同会の結成について、「アジア・ラヤ」紙の「医師の奉公を結集」と題された記事¹⁴で以下のように述べている。

このジャワ医事奉公会はジャワにおける現地住民の法人として最初のものであることを考ふればジャワ医業人の荣誉はこの上もないことで、従ってその責務はいよゝ重大であることを深く省慮すべきである。（ジャワ新聞 1943.8.20, 下線は筆者）

佐藤が述べているように、ジャワ医事奉公会は日本の占領期ジャワにおける最初のインドネシア人法人組織であった。ジャワ軍政の開始当初、集会・

結社は、布告第3号「言論、行動等ノ制限ニ関スル件」（1942年3月20日公布）で一切が禁止された（治官報第1号：2）。その後、集会・結社は布告第23号「結社、集会、禁止令一部解除ニ関スル件」（1942年7月15日公布）で、「娯楽ト慰安」、「運動」、「學術・技芸・教育」、「慈善及救済」、「物資配給」の5分野に限って解除された。しかし、解除された同分野の集会・結社においても、事前に必要事項を記入した書面を軍政当局に提出して許可を得ることが求められた（治官報第1号：8）。

このような集会・結社に対する厳しい統制のあり方からみれば、最初の「現地住民」法人としてジャワ医事奉公会の結社がジャワ軍政当局から承認された意義がいかに大きいかがうかがえよう。

また、佐藤は、ジャワ医事奉公会の会員となる「原住民」医師たちに向けて次のように呼びかけている。

民主主義の仮面をかぶった米英蘭の帝国主義によって心の奥まで植えつけられた態度や精神を、まずは、みなさんが捨て去ることが第一の義務となります。これからは、みなさんは、東洋を基礎とし「共栄」を重視する新しい場所に身を挺し、大東亜の家族とともに生きていかなければなりません。（Asia Raya 1943.8.11、下線は筆者）

「原住民」医師たちは、オランダの大学やバタビアの東インド医師養成学校（STOVIA）など、西洋の思想を基礎とする教育環境の下で学んでいる。佐藤は、ジャワ医事奉公会の結成にあたって、医師を代表とする「原住民」医療関係者に、これらの教育機関で培った「自由」や「民主主義」といった西洋の精神性を捨てて、代わりに東洋や「共栄」の精神を身体化することを求めているのである。

のちに結成されるジャワ奉公会では、従来の分割による民族政策を改め、華人、アラブ人、欧亜混血人の共同体を1つの秩序のなかに同化させて、すべての民族を日本の最高指揮官の指導下に置くことをころみた（Kanahele

1967=1977:218)。このため、既存の華僑総会、アラブ委員会、インド・ヨーロッパ委員会などがジャワ奉公会に吸収された（倉沢 1992: 335）。

したがって、「共栄」を重視し、大東亜家族ともに生きるという佐藤の言説は、のちのジャワ奉公会にみられる大政翼賛運動の基本的な理念が、ジャワ医事奉公会のそれにもすでに胚胎していることを示している。

3. ジャワ医事奉公会設立委員会の発足

「医事奉公会令」の附則を受けて、1943年8月14日にジャカルタ医科大学で、ジャワ医事奉公会設立委員会（以下、設立委員会）が発足した（Asia Raya 1943.8.15, ジャワ新聞 1943.8.15）¹⁵。設立委員会には、インドネシア人医師からは、アブドゥル・ラシッドをはじめ15名が、ジャワ軍政監部からは、軍政監・国分新七郎、総務部長・山本茂一郎、衛生課長・佐藤正、ジャカルタ医科大学長・板垣政参の4名が出席した（Asia Raja 1943.8.13）。

軍政監・国分新七郎は、設立委員会での告示で、軍政当局がジャワ医事奉公会を結成した理由について以下のように述べている。

戦争はいまだ続いており、日々、困難な状況になってきている。軍は、これから多くの困難に遭遇することになる。そのために、我々は常時すべての困難に備えなければならない。このような状況のなかで、軍は本島の衛生行政のために諸力を結集することをめざし、ジャワ医事奉公会設立委員会を設置した。（Berita Ketabiban, 5）

国分のこの見解は、当時のジャワの戦況が次第に困難になっていたことを物語っている。ジャワでは1943年に米穀の強制供出や配給制度が施行されるなど、すでに経済状況¹⁶が悪化し、末端の地域住民に食糧増産などの戦争協力をさらに求める必要性に迫られていた（小林 2006: 11）。山中篤太郎と板垣興一によって実施された中部ジャワのケドゥ州における生活実態調査¹⁷

でも、1943年当時の住民生活の困窮ぶりが具体的に報告されている（南方軍政総監部調査部1943）。また、1943年3月には、はじめての連合国軍機の飛来が、東部ジャワの中心都市であるスラバヤでみられた¹⁸。ジャワ医事奉公会の設立は、このように悪化する戦況や経済状況のなかで行なわれたのである。

設立委員会は、医事奉公会の設立目的を以下のように述べ、その要点を5点にまとめている（Berita Ketabiban 1944：XVI、下線は筆者）。

医事奉公会設立の目的は全ジャワの医者が協力一致して以て大日本軍政の発展強化に尽力せんとするものなり。

1. ジャワ住民の健康増進を図る。
2. 医業の向上発展のために研究努力する。
3. 医者の奉公精神を喚起する。
4. 医術の向上発展を図る。
5. 衛生学の進歩向上のために医学及び薬学を研鑽する。

5点のうち、3番目の「医者の奉公精神を喚起する」という設立目的の要点は、上述の戦況や経済状況のなかで、「全ジャワの医者が協力一致して以て大日本軍政の発展強化に尽力」することが喫緊の課題になっていたことを示している。既述の佐藤の西洋の精神性を捨てて、代わりに東洋や「共栄」の精神を身体化するという見解にくわえて、ここでは、日本の大政翼賛運動でさかんにいわれた「滅私奉公」という精神性の獲得が表明されている。この点からも、ジャワ医事奉公会が、後のジャワ奉公会の精神性をすでに重視していたことがわかる。

同委員会はその約2週間後の1943年8月27日に、「医事奉公会令」附則のとおり「ジャワ医事奉公会公告」（以下「医事奉公会公告」）をだして、役員氏名と定款を公表した（治官報第10号：24-26）。

定款によれば、ジャワ医事奉公会の設立目的は、「ジャワニ於ケル医事関係者ヲ結集シ其ノ知徳ノ練磨ト医療及保健指導ノ普及向上ヲ図リ大日本軍ノ医事行政ニ積極的協力ヲ為スヲ以テ目的トス」(第1条)とされた。

会員資格は「ジャワ在住ノ日本人ニ非サル医師、歯科医師及薬剤師ハ医事奉公会ノ会員トナルモノトス但シ敵国人ハコノ限ルニ在ラス」(第4条)とされ、日本人および敵国人以外の医師・歯科医師・薬剤師は例外なく会員となることが求められた。

設立委員会は、アブドル・ラシッドを会長とする執行部を選出し、ジャワ医事奉公会の正式の結成を内外に示す設立大会に向けて準備を進めることになった。

4. ジャワ医事奉公会設立総会

設立委員会からおおよそ2週間後の1943年8月30日に、ジャワ医事奉公会設立総会が開催された¹⁹。一般総会には199名、会議には51名が出席した(Berita Ketabiban, 19-24)。

設立総会では、以下の宣誓が表明された。

大日本はアジアの欧米勢力を駆逐せり。吾々ジャワ医事奉公会会員は大日本軍政の円滑なる発展強化のために協力一致全力を尽し、大東亜の建設に邁進することを誓ふ。(Berita Ketabiban, XVII)

この宣誓文は、設立委員会で示された設立目的とはほぼ同一であり、「大日本軍政の円滑なる発展強化のために協力一致全力」を尽くす奉公精神が高く掲げられている。

ジャワ医事奉公会会長に就任したアブドル・ラシッド²⁰は、設立総会の開会の辞で、出席した医師たちに向けて以下のように述べている。

東洋の原理は個人主義ではありません。また、じしんの利害を重視することでもありません。東洋の原理とは、共栄のために家族となること、また、協同することです。これは、上位者に敬意を払い、友情（persahabatan）を広め、下位者を助けることを意味します。（Berita Kitabiban, 26）

東洋の知恵にもとづいた隣人愛（persaudaraan）の原理のもとで共に働きましょう。国と民族への愛は、すべての力の犠牲と同意であることを私たちは忘れてはなりません。（Berita Kitabiban, 27）

設立委員会で示された奉公精神という東洋の原理が、ここでも強調されていることが確認できる。アブドゥル・ラシッドは、既述のように、オランダ統治期にインドネシア医師会会長を務め、植民地議会（Volksraad）議員も務めた人物であった（Gunseikanbu 1944：300）。1911年に結成されたインドネシア医師会は1930年代に入ると衰退していたが、会長であるアブドゥル・ラシッドのリーダーシップによって、1938年と1940年に総会を開催するなど、同会は活動を再び活発化させた（Anderson and Pols 2012：109）。さらに、アブドゥル・ラシッドは、日本占領期に入っても、衛生局参与、中央参議院議員などの要職に就いている（Gunseikanbu 1944：300）。

したがって、オランダ統治期から日本占領期まで、医師としての職能と指導力を発揮して華々しい経歴を誇ったアブドゥル・ラシッドを、軍政当局がジャワ医事奉公会の会長に任命したことは、既存のインドネシア医師会の指導体制を継承し、ほかの医師たちの動員を容易にする目的があると考えられる。

アブドゥル・ラシッドの開式の辞のあと、来賓として出席したスカルノは、以下のように祝辞を述べている。

ご存知のとおり、現在、国民、医師、教師、弁護士など、すべての社

会集団は1つになっています。これらは、とくに全インドネシア民族、また広くは大東亜民族の聖なる義務です。そのなかでもとくに重要なのが医師の結社です。なぜなら、医師の集団は国民にとって特別の地位を占めるからです。(Berita Ketabiban, 28, 下線は筆者)

スカルノは、インドネシア人医師たちがオランダ統治期にきわめて高い地位を占めていた社会層²¹であったことをふまえて、彼らが東大戦争完遂のために結社する社会的意味が大きいことを強調している。スカルノは、当時のジャワで行なわれていた民族総力結集運動(プートラ)²²の中心者であった。プートラには「衛生課」が設けられ、複数のインドネシア人医師たちが軍政当局の衛生・医療に関する宣撫工作に協力している(Frederick 1956=2009: 62)。したがって、スカルノは、ジャワ医事奉公が結成される以前に、インドネシア人医師たちが軍政当局の施策に協力する様子をつぶさに観察していたことがうかがえる。

続いて、華僑総会、アラブ委員会、インド・ヨーロッパ委員会の代表が祝辞を述べた(Berita Ketabiban, 29-31)。このことは、日本人と敵国以外の全民族の医療関係者が参加するというジャワ医事奉公会の参加原則に即したものと見える。ジャワ奉公会に先駆けて志向された全民族参加の原則が、ジャワ医事奉公会では設立総会から貫徹されていることが改めて確認できる。

ジャワ医事奉公会の設立総会以降も、同会の医師たちは、奉公精神や滅私奉公といった精神性や理念を体现することが求められた。このことを傍証するのが、ジャワ軍政監部軍医部によるジャワ医事奉公会についての以下の説明である。

現(ママ)住民ノ医師、薬剤師、歯科医師ニ対シテハ、ソノ活動ヲシテ軍政ノ目的ニ即応セシメ、奉公ノ誠ヲ尽サシムル如ク指導セシ結果、昭和十八年八月「ジャワ」医事奉公会結成ヲ見、軍政ニ対シテ全面的ニ協力尽瘁スルニ至レリ。(治集団軍医部 1944: 58, 下線は筆者)

官吏タルト否トラ問ワズ、「ジャワ」ニ於ケル医事関係者（医師・歯科医師・薬剤師ノ総力ヲ結集シ、各自ノ智徳ヲ練磨シ、医療及保健指導ノ普及向上ヲ図リ、以テ軍衛生行政ニ積極的ニ協力センガ為、昭和十八年八月発会ス。「ジャカルタ」市ニ本部ヲ置キ、各州毎ニ支部ヲ結成ス。旧蘭印時代ノ自由主義的觀念ヲ一掃シ、軍政ニ滅私奉公ノ誠ヲ致シツツアリ。（治集団軍医部 1944：91、下線は筆者）

上記の「奉公ノ誠ヲ尽サシムル如ク」、「旧蘭印時代ノ自由主義的觀念ヲ一掃シ」、「軍政ニ滅私奉公ノ誠ヲ致シ」という表現は、本論で論じてきたジャワ医事奉公会の精神性や理念をそのまま縮約しているといえる。そして、これらの精神性・理念は、全民族を動員する「五族協和」という参加原則と並び、1944年3月に発足したジャワ奉公会でも喧伝された。

ジャワ医事奉公会設立総会翌日の9月1日には、「治政令 32 号・医師免許登録令」、「治政令 33 号・歯科医師免許登録令」、「治政令 35 号・薬剤師免許登録令」がそれぞれ発令され、ジャワにおけるすべてのインドネシア人医師、歯科医師、薬剤師に免許登録が義務づけられた（治官報第 10 号：47）。これらの免許登録制度は、「医事奉公会令」および「医事奉公会公告」を実効化し、ジャワの医療従事者の職能を軍政に効率的に動員するために必要な法的整備であったと考えられる²³。

ジャワ医事奉公会は、「治政令 32 号・医師免許登録令」、「治政令 33 号・歯科医師免許登録令」、「治政令 35 号・薬剤師免許登録令」の発令によって、組織だけでなく法令の面からも、日本占領期ジャワにおける大政翼賛運動の最初の組織体になったといえる。

結語

本論の知見を以下に簡単にまとめてみよう。

ジャワ医事奉公会は、陸軍の「原住民」医療関係者の結社の容認方針、南

方占領地における邦人の軍政要員の不足、ジャワの戦況・経済の悪化という背景のなかで結成された。

インドネシアでは「原住民」医師はきわめて少数のエリートであり、社会的地位が高く、一般住民に対しても大きな影響力があった。ジャワ医事奉公会は、医師・歯科医師・薬剤師という専門的職能をもつ医療関係者を動員し、軍政の施策への協力を求めるものであった。また、ジャワ奉公会の結社は、専門的職能者の動員であると同時に、潜在的には「原住民」医師たちの社会的威信の調達という潜在的な機能もはたした。

ジャワ医事奉公会では、日本人と敵国人以外の全民族の医療関係者の参加が求められた。これは、のちに結成されるジャワ奉公会の「五族協和」の参加原則を先取りするものであった。また、ジャワ医事奉公会では設立準備から結成時、そして結成後も、一貫して「奉公精神」「減私奉公」などの精神性・理念が強調された。これらの参加原則、精神性・理念は、1944年3月に発足したジャワ奉公会でも喧伝された。

以上から、ジャワ医事奉公会は、組織構成や運動の理念・精神性から判断して、日本占領期ジャワにおける大政翼賛運動の嚆矢といえる。

本論の課題は、3点ある。

まず1つは、ジャワ医事奉公会とほぼ同じ時期に結成された翼賛団体—1943年8月8日結成の華僑総会ジャカルタ支部（ジャワ新聞 1943.8.9）、1943年8月20日結成のジャワ体育会（Kan Po No.26：31-34）と、ジャワ医事奉公会の理念・精神性の異同を比較することである。ジャワ医事奉公会で強調された「奉公精神」「減私奉公」などの精神性や理念が、ジャワ体育会、華僑総会でも求められたのかどうかをあとづけてみたい。

2つは、本論では法令の提示にとどめたジャワ医事奉公会の事業・機能の詳細な分析である。とくに、医療という高い専門的職能をもつ「原住民」医師たちが、ジャワ軍政にとりこまれていくコープテーションの過程に焦点をあててみたい。

3つは、1944年3月のジャワ奉公会の結成以降、ジャワ医事奉公会がジャ

ワ奉公会のなかでどのような位置づけにあったのかを分析することである。まずは、ジャワ医事奉公会の機能や活動がジャワ奉公会の発足後にどのようなものになったのかを確認してみたい。

[注]

- 1 本論では、ジャワ医事奉公会の設立過程に焦点をあてる。ジャワ医事奉公会の業務内容、機能、同会執行部のプロフィールなどについての詳細は別論に譲る。
- 2 本文書は、オランダ国立戦争・ホロコースト・ジェノサイド研究所（NIOD）に所蔵されている。
- 3 インドネシア語名は”Berita Ketabiban Madjalah dari Djawa Izi Hoo Koo Kai”である。
- 4 同会議には南方各軍の総務部長、参謀、商業・会計部長などが出席した。ジャワ軍政監部からは、顧問・林治郎と北島謙次郎、総務部長・山本茂一郎、司政官・天日光一が出席した（陸軍省 1943d：0032）。
- 5 「原住民」医療関係者の政策的養成についての詳細は、近刊の拙論（小林 2018）を参照。
- 6 オランダ統治期の、衛生・医療サービスに「原住民」医師がどのように参与していたかについては、これらの論考（Schoute 1937, Hydrick 1937;1944, Hesselink 2011）を参照。また、オランダ政庁の衛生対策のありようについては同庁衛生局の風土病対策に関するレポート（Netherlands Indies Medical and Sanitary Service 1929）が参考になる。
- 7 オランダ統治期のインドネシア医師会の活動の詳細については別論を期す。
- 8 ジャワでは、この陸軍の「原住民」活用の方針がだされる2ヶ月前の1943年4月に、ジャカルタ医科大学が開学している。同大学の開学理由は「ジャワ衛生の確立といひ、民生安定といひ、すべて医師ならびにこれが補助職員の補給養成による普及に依存すること大であるがため」（ジャワ新聞社 1944：158）であった。
- 9 ジャワ軍政における医事・薬事行政は衛生局が担当した。軍政開始当初、衛生局は滋養課・医事課・薬事課の3課体制であったが（爪哇軍政監部 1943）、後に医事課と薬事課の2課体制になった（爪哇軍政監部 1944）。一方、日本占領期ジャワの地方における医事・薬事行政の詳細は明らかになっていない。
筆者が入手したスラバヤ州庁の史料では、内政部のなかに厚生課が置かれていた。同州の厚生課があつかう事項は7項目からなり、このうち衛生・医療に関するものとしては、「一般衛生及防疫ニ関スル事項」、「医薬品医療資材ニ関スル事項」、「医師薬剤師ノ指導監督ニ関スル事項」の3つの規定が確認できる（スラバヤ州庁 1943）。
- 10 「医事奉公会令」発令後、新聞・雑誌はジャワ医事奉公会の結成に関する記事を数多く掲載した。新聞・雑誌報道の一例は以下である。

治政令第 28 号によって、ジャワ医事奉公会が結成されることになった。結成の目的は医師たちの知識形成と人格向上、および、公の利益のための製薬・衛生分野の能力の拡大・向上、くわえて、大日本の軍政に対するさらなる貢献である。(Asia Raya 1944.8.4)

8 月 3 日ジャワ医事奉公会が結成されることになった。まづ健康だ、会の活躍に期待するところ頗る大きい。(ジャワ・バル 1943, No.16 : 9)

ジャワにおける最初の現地住民法人で内地の医師と同様、ジャワ在住の医事関係者(日本人を除く)の総力をあげてわが医事行政に積極的協力を行ふ。(ジャワ新聞 1943.8.4)

8 月 3 日 全島 7 百名の医師、歯科医薬剤師を網羅して医事奉公会結成さる。(ジャワ・バル 1943, No.24 : 5)

医学界にも決戦態勢 ジャワ医事奉公会結成

医療及び保健指導の普及向上を図るとともに軍政監の命を承け軍政施行上必要なる臨時業務、例へば防空下における医療隊の編成などジャワ医学界の決戦態勢を確立せんとするもの。(ジャワ新聞 1943.8.4)

- 11 ジャワ医事奉公会の 1944 年度の活動大綱については、"Rantjangan Pokedjaan Djawa Izi Hookoo Kai oentoek Tahun Syoowa 19 (2604)" を参照。全体で 6 点にわたって、1944 年度の同会の活動大綱が示されている (Kan Po No.53 : 18-19)。
- 12 ラジオ・トウキョウは、ジャワ医事奉公会の結成を海外向け放送 (英語) で報じている (United States, Office of Strategic Services, Research and Analysis Branch, 1945 : 325)。
- 13 後藤乾一は、三好を「戦前・戦中期を通じ外務省きってのインドネシア (蘭領東印度・蘭印) 専門家」(後藤 2009 : 5) と評している。
- 14 引用部分の初出は 1943 年 8 月 11 日発行の「アジア・ラヤ」紙である。内容から判断して「ジャワ新聞」の記事は、「アジア・ラヤ」紙の当該部分を日本語に翻訳したものと考えられる。
- 15 設立委員会の式次第は以下である (Berita Ketabiban, 4)。

1. 開式の辞
2. 国民儀礼
3. 軍政監告辞
4. 演説 アブドゥル・ラシッド

5. 設立委員任命
6. 定款についての討議
7. 演説 衛生局長・佐藤正
8. 閉式の辞 モフタル
9. 懇親会（内務部長および衛生局長の招待による。7時半開始。）

設立委員会についての記事も新聞に数多く掲載された。以下はその一例である。

「廿九日創立総会—医事奉公会委員会開く」

14 日午前 10 時からジャカルタ医科大学で学長室に軍政監はじめ山本総務部長、野村企画課長、佐藤正衛生局長らが出席して開会。軍政監訓示のあと、アシキン教授ら 13 名の委員の手によって定款、事業方針、役員などが審議決定。認可後、29 日に創立総会を開く。（ジャワ新聞 1943.8.15）

- 16 1943 年当時の経済状況の悪化については、ジャワ軍政監部の 1942 年度と 1943 年度の一般会計予算の異同をみると明らかである。1942 年度予算は 225,591,621 ギルダーであるが、1943 年度予算では、経常部と臨時部合わせて 252,626,273 ギルダーと前年比 27,034,652 ギルダー増であった。しかし、歳入に占める割合がもっとも大きい税収では、1942 年度予算が 85,992,400 ギルダーであったのに対して 1943 年度予算では 82,437,000 ギルダーと 3,555,400 ギルダーのマイナス計上となっている（治集団軍政監部 n/d）。
- 17 本資料には調査時期は明記されていないが、資料の発刊が 1943 年 7 月であることから、1943 年の上半期に調査が実施されたと推測される。
- 18 ジャワにおける連合国軍機の最初の飛来は 1943 年 3 月 13 日のスラバヤ上空である。このときは、爆撃などはなく、電車を散布して去っている（防衛庁防衛研修所戦史室 1976：95）。

ジャワ軍政当局は、これに対して 7 月 16 日から 25 日にかけて全ジャワで大規模な防空演習を実施する指令をだした（Kan Po No.23：6-7）。ジャワ軍政当局が示した防空演習の内容は 6 点にわたっているが、このなかには、「傷を負ったものに対する応急処置」（Kan Po No.23：6）が含まれている。防空時の応急処置にジャワ医事奉公会を活用しようとするものについては、以下の軍政当局の見解からも明らかである。

医療及び保健指導の普及向上を図るとともに軍政監の命を受け軍政施行上必要なる臨時業務、例へば防空下における医療隊の編成などジャワ医学界の決戦態勢を確立せんとするもの。（ジャワ新聞 1943.8.4、下線は筆者）

非常災害時ニ於ケル医療救護ヲ担当セル「ジャワ」医療団ノ中心体トシテ原
住民ノ医療救護ノ完璧ヲ期シアリ。(治集団軍医部 1944 : 58, 下線は筆者)

19 設立大会は以下の式次第で開催された (Berita Ketabiban, 17-18)。

I 式典の部

1. 開式の辞
2. 国民儀礼
3. 告辞および訓示
4. 宣誓書朗読
5. 会長演説
6. 医事奉公会執行部の挨拶と自己紹介
7. 祝辞披露
 - a. インドネシアの部
 - b. 華人の部
 - c. 電報・書状披露
8. 休憩

II 医事奉公会設立会議

第1部

1. 医事奉公会設立委員会に関する説明
2. 討論
 - a. 活動大綱
 - b. 大日本軍に対する感謝状の作成

第2部

1. 演説 佐藤衛生局長
 2. 演説 A. モフタル博士・ジャカルタ医科大学教授
 3. 映写
 4. 閉式の辞 A. モフタル博士・ジャカルタ医科大学教授
- 終了後, 万歳三唱

設立大会に際して, 日本医事奉公会からも「貴会ノ発足ニ當リ厳タル御活躍ヲ祈ル」
(Berita Ketabiban, 18) との祝電が届けられた。

20 アブドゥル・ラシッドは, ジャワ医事奉公会の結成を伝えた「アジア・ラヤ」紙
の「インドネシアの医師と医事奉公会の設立」と題された記事で次のように述べて

いる。

多くの会員は、オランダ統治期のインドネシア医師会が、西洋的な民主主義、個人主義、自由主義にもとづいていたことを忘れている。（Asia Raya 1943.8.13）

立場上の制約や紙面のプロパガンダ性を措いても、オランダ統治期から日本占領期まで、医師としての職能を発揮して華々しい経歴を誇ったアブドゥル・ラシッドが、みずからが会長を務めたインドネシア医師会について自己批判的な言辭を表していることは注目に値する。なぜなら、彼のことは、ほかの医師たちにジャワ軍政当局がジャワ医事奉公会を結成した象徴の示威として受け止められるからである。

- 21 オランダ統治期のインドネシア人医師たちの社会的地位の高さと、日本占領期における彼らの政治的動員についての詳細は、近刊の拙論（小林 2018）を参照。
- 22 同運動の性格、組織、実行方法などについてスカルノらとの協議に加わった三好俊吉郎によれば、同運動は「全ジャワの住民総力を結集」（三好 2009：85）した軍政協力のためのものであった。
- 23 ジャワ軍政監部内務部が作成した 1943 年 9 月の「軍政監部業務実施一覧表」にも、「治政令 32 号・医師免許登録令」、「治政令 33 号・歯科医師免許登録令」を公布・施行した旨の記載が確認できる（内務部 1943）。さらに、ジャワ軍政当局は、オランダ統治期に薬剤助手の免許を持ち、過去 5 年以上の医療関係業務に従事した経験のあるインドネシア人を正規の薬剤師に登用する道を開いた（ジャワ新聞 1943.9.2）。この結果、1943 年 11 月と 12 月に薬剤師試験が実施され、州長官が推薦した受験資格者 52 名のうち、20 名が薬剤師として合格した（ジャワ新聞社 1944：163）。

[文献]

1. 公刊

（日本語）

防衛庁防衛研修所戦史室，1976，『南西方面陸軍作戦——マレー・蘭印の防衛』朝雲新聞社。

爪哇軍政監部総務部企畫課法制班，1942-5，「治官報」（＝1989 [復刻版]，倉沢愛子編解題『治官報・Kan Po』龍溪書舎。）

爪哇軍政監部総務部企畫課法制班，1942-5，Kan Po（＝1989 [復刻版]，倉沢愛子編解題『治官報・Kan Po』龍溪書舎。）

ジャワ新聞社，1944，『ジャワ年鑑（昭和 19 年）紀元二千六百四年』（＝1973 [復刻版]，『ジャワ年鑑（昭和 19 年）紀元二千六百四年』ビプリオ）。

後藤乾一，2009，「解題」『南方軍政関係資料 39 ジャワ占領軍政回顧録』龍溪書舎。

小林和夫，2006，「日本占領期ジャワにおける『伝統の制度化』—隣組制度とゴトン・ロヨン」『アジア経済』47-10 号：2-29。

——，2017，「日本占領下ジャワにおける大政翼賛運動の展開—ジャワ奉公会の設立

過程』『創価人間学論集』10号：59-88。

——, 2018 (近刊), 「日本占領期ジャワにおける占領統治と衛生の確立」『戦争社会学研究』2巻 (頁数未定)

倉沢愛子, 1992, 『日本占領下のジャワ農村の変容』草思社。

三好俊吉郎, 2009, 『南方軍政関係資料 39 ジャワ占領軍政回顧録』龍溪書舎。

西嶋重忠・岸幸一, 1959, 『インドネシアにおける日本軍政の研究』早稲田大学大隈記念社会科学研究所編 紀伊國屋書店。

(外国語)

Anderson, Benedict R. O' G., 1961, *Some Aspects of Indonesian Politics under the Japanese Occupation: 1944-1945*. Ithaca: Cornell University.

Anderson, Warwick and Hans Pols, 2012, "Scientific Patriotism: Medical Science and National Self-Fashioning in Southeast Asia" *Comparative Studies in Society and History*, Vol.54(1): 93-113.

Frederick, William H., 1956=2009, *The Putera Reports: Problems in Indonesian-Japanese Wartime Cooperation*, Jakarta and Kuala Lumpur: Equinox Publishing.

——, 1989, *Visions and Heat: The Making of the Indonesian Revolution*, Athens: Ohio University Press.

Hesselink, Liesbeth, 2011, *Healers on the Colonial Market: Native Doctors and Midwives in the Dutch East Indies*, Leiden: KLTIV Press.

Hydrick, J.L., 1937, *Intensive Rural Hygiene Work and Public Health Education of the Public Health Service of Netherlands India*

Hydrick, J.L., with an introduction by J. Snapper, 1944, *Intensive Rural Hygiene Work in the Netherlands East Indies, Booklets of the Netherlands Information Bureau, No. 7*, Netherlands Information Bureau

Gunseikanbu, 1944, *Orang Indonesia jang Terkemoeke di Jawa*.

Kanahele, George S., 1967, *The Japanese Occupation of Indonesia: Prelude to Independence*. Ph.D. dissertation, Cornell University (邦訳は後藤乾一・近藤正臣・白石愛子訳『日本軍政とインドネシア独立』鳳出版1977年)。

Murakami, Saki, 2007, "They Love Cleanness, but Are not Hygienic: Japanese Encounter to Indonesia, 1942-1945", Paper pres. at the 21st KITLV, International Workshop on Southeast Asian studies: Conceptions of Cleanliness : Some Southeast Asian Examples, 29th-31th August, 2007.

——, 2010, "Jawa Iji Hokokai", Peter Post et al, ed., in cooperation with the Netherlands Institution for War Documentation, *The Encyclopedia of Indonesia in the Pacific War*. Netherlands Indies Medical and Sanitary Service, 1929, *Control of Endemic Diseases in the Netherlands Indies*, Weltevreden: Landsdrukkerij.

Sato, Shigeru, 1994, *War, Nationalism and Peasants: Java under the Japanese Occupation 1942-1945*, New York: M.E. Sharpe.

Schoute, D., 1937, *Occidental Therapeutics in the Netherlands East Indies during Three Centuries of Netherlands Settlement. (1600-1900)*, The Netherlands Indies Public Health Service

United States, Office of Strategic Services, Research and Analysis Branch, 1945, *Programs of Japan in Java and Bali, with Biographies*.

2. 未公開

Yuliastuti, 1984, *Jawa Hokokai (Himpunan Kebaktian Rakyat Jawa)*, Fakultas Sastra, Universitas Indonesia (インドネシア大学文学部学位論文) .

Mark, Ethan, 2003, *Appealing to Asia: Nation, Culture, and the Problem of Imperial Modernity in Japanese-Occupied Java, 1942-1945*, PhD thesis, Ann Arbor, Michigan USA: UMI.

3. 公文書 (所蔵機関別)

オランダ国立戦争・ホロコースト・ジェノサイド研究所 (NIOD)

治集団軍医部, 1944, 『極秘・治醫第75号 爪哇兵要地誌第3巻「ジャワ」及「バリー島」兵要衛生誌』

治集団軍政監部, n/d, 『昭和十八年度治集団軍政一般会計歳入歳出予算』

南方軍政総監部調査部, 1943, 『極秘・総調資第5号 爪哇に於ける諸民族の生活情況に就いて』

スラバヤ州庁, 1943, 『スラバヤ州庁分課分掌規定』

ライデン大学附属図書館

爪哇軍政監部, 1943, 『爪哇軍政監部規程類聚 (編成) 軍政監部本部分課規程 昭和十八年三月』

——, 1944, 『爪哇軍政監部規程類聚 (編成) 軍政監部本部分課規程 昭和一九年一月一日現在』

JACAR (国立公文書館 アジア歴史資料センター)

鯉部隊軍医部, 1942, 『極秘・昭和17年12月21日 爪哇事情』 JACAR Ref. C14110754200

陸軍省, 1943a, 『総務部長等会議ニ於ケル各軍提出意見集 (要綱ノミ) 一』 JACAR Ref. C15120348400

——, 1943b, 『総務部長等会議ニ於ケル各軍提出意見ニ対する回答案一』 JACAR Ref. C15120348700

——, 1943c「極秘・総務部長等会議席上に於ける陸軍次官口演要旨」JACAR Ref. C14060654900

——, 1943d,「陸亜密 4687 号 軍政総務部長会議開催の件等」JACAR Ref. C15120347800

4. マイクロフィッシュ資料

「内務部 昭和 18 年 9 月軍政監部業務実施一覧表」〈Fiche No.42, M459:5188-5190〉

(MMF Publications, War and Decolonization in Indonesia, 1940-1950, Part V : The Japanese Occupation: The Archive of The Office of Japanese Affairs 1942-1949)

5. 新聞

〈日本語〉

ジャワ新聞

〈インドネシア語〉

Asia Raya

6. 雑誌

〈日本語・インドネシア語〉

『ジャワ・バル』[1943-45] (復刻版 1992) 倉沢愛子解題. 東京: 龍溪書舎.

〈インドネシア語〉

Berita Kitabian: Majalah dari Djawa Izi Hookoo Kai, Tahoen ke 1. Bulan 1-2-3, Tahun 2604 No.1.2.3.

〈オランダ語〉

Medische Berichten

Medisch Tribune

Comparing Cultures and Societies: the anthropological quest to understand the diversity and the universals of life

Anne Mette Fisker-Nielsen

Introduction

In his *Rules of Sociological Method*, Emile Durkheim as one of the most influential sociologists and proponents of the idea of 'society' and inadvertently 'culture' as the appropriate analytical focus defines a 'social fact' fact as

'a category of facts which present very special characteristics: they consist of manners of acting, thinking, and feeling external to the individual, which are invested with a coercive power by virtue of which they exercise control over him' (1982:52).

This statement carries a particular ontological claim which has underpinned much comparative thinking and still is the premise for much so-called critical analysis. The claim is the following: society is an objectively real entity that exists independently and autonomously of its particular individual members. Such an entity manifests itself in 'social facts'. These social facts, as real objects themselves, shape individual behaviours. Furthermore, social facts exist

externally not only to the members of a society but also to the researcher's mind. Attributing such an ontological claim to the existence of 'real' objects direct in return specific epistemological and methodological questions based upon a belief in a dualism between self and society as two separate phenomena.

The impact of Durkheim was to insist that social facts can become known and be studied scientifically through the effects they produce, that is through observing their impact on a society's members. His method thus relied on the rationalist idea of the observer who can supposedly discern cause and effect relationships that determine human behaviour. This positivist premise means 'cause' reads society and 'effect' reads individual behaviour. 'Social facts' are what mediate this relationship as they index this causality, and in general, are determined by their ability to coerce behaviour. In the *Rules of Sociological Method*, Durkheim delineated two different classes of social facts. The first class included a society's legal code, its religious beliefs, concepts of beauty, monetary system, ways of dressing, its language. In all these cases, it is easy to see how society imposes itself on to its members from the outside. The second class referred to demographic and material conditions of life. Both classes shaped collective ways of thinking, acting, and feeling for they have the same characteristics of externality and constraining power.

Durkheim's other analytic component was 'collective representations' (*représentations collectives*). The French term *représentation* is slightly different from its English equivalent of representation as it means both a copy of something and an idea about something. Collective representations are the social facts Durkheim is mostly interested in. They are meant to comprise fundamental categories of thought through which all members of society perceive reality and navigate themselves within. Accordingly, concepts of time,

space, causality, personality, numbering and so forth will vary across cultures and societies exactly because each society forms its own representations of them. Durkheim argued that such representations have their origin in society, not in the individual, and in this sense, are impersonal, invariable and stable. They will endure the death of individual members for they are fixed and difficult to change.

Collective representations correspond to Durkheim's specific term for social facts as these relate to concerns regarding knowledge and language. Through language society is able to pass on to an individual a whole body of collective knowledge that greatly exceeds the limits of individual experience. The way individuals experience and perceive and the knowledge they come to have is highly informed by the language they speak. For Durkheim, language is a privileged repository of collective representations in the forms of words. However collective representations are not limited to words but encompass the whole range of human experience. In general, Durkheim argued that the world exists and the reality is comprehended only as far it is represented; all of our knowledge of the world is necessarily grounded in our representations of it. Such representations are collective, by which he meant they depend on and are affected by society. In being represented by society, the world is infused by elements which are of social rather than individual origin. Access to the world and reality is thus mediated by collective categories; such collective categories provide individual lives with meaning and value.

In the end, Durkheim's thinking had an enduring impact in setting up the idea of 'Society', with a capital S, as the transcendent principle or object par excellence. Everything comes from Society and returns to Society. Society creates for itself through collective representations a vast network of conscious and unconscious

categories that is instrumental in allowing society to reproduce itself. Individuals understand and think of the world in terms of socially derived categories. Individuals are transient; society is eternal. Moreover, society has a creative power for it establishes, from the outset, the limits of possibility of rationalist, linguistic expression and knowledge in general.

Why I spent time bringing up Durkheim at the beginning of this essay is because of his analytical categories of social facts and collective representation and the overarching idea of Society (and Culture) that has remained as an underlying 'academic common sense' despite widespread critique of his conceptual premise. I shall discuss some of the early critique of Durkheim's deterministic, ahistorical and over-generalised account of 'culture' and 'society' through a review of one of the most influential functionalist account of 'culture' as cause and 'human behaviour as 'effect'. I do so to remind us of the complexity of comparing social phenomena and to highlight that the choice of conceptual framework is always a political act.

Academic failure as potent history maker

Ruth Benedict's much acclaimed book on Japan *The Chrysanthemum and the Sword* (1946), or *Kiku* (菊) to *Katana* (刀) in Japanese (1948) sets out to present the chrysanthemum as the most chilling aspect of Japanese culture. The sword was not an image of aggression, rather it presented to her an ideal of a self-responsible man who is aware of his honour and depth of obligation. The chrysanthemum on the other hand was illustrative of everything that was horrifying to her about 'Japanese culture'. Japanese gardens were places where nature itself was forced to fit particular patterns of culture. Chrysanthemums, grown in pots and shown in flower shows with each perfect petal separated by invisible wires, indicated to Benedict the horror of the patterns of culture (the

stench of atrophied personality') where the majority are lost and astray unless the tune has been set for them, their personalities touched from the outside (see Lummis 2007).

Many have argued over the past 25 years in Japanese studies how Ruth Benedict's famous book *The Chrysanthemum and the Sword* makes the ideology of a class representative of Japanese culture (e.g. Robertson 2005). However, the issue here is not simply about revealing a false cultural account. Studying culture and the issue of comparison as if a 'real' reality was waiting to be revealed in light of uncovering the 'false' one fails to engage with the unfolding of history and what the effect of such a cultural construction on the historical process itself is, in the case of Benedict's work becoming a very influential part of Japanese national identity construction. Academic knowledge is here itself intertwined with creating history rather than simply being a reflection of it. This means that Benedict's cultural profile, however simplified and 'false' we may see it, intersect as postwar Japanese cultural production that makes it impossible to ignore or simply dismiss as false. While Benedict herself recognised the construction of the Emperor-centred Japanese state ideology in the book, her representation of a homogenous state at a point of acute social dislocation that is then taken to be the normal cultural condition for a whole society presents prominent effects on postwar Japan.

As an extraordinary moment in the nation's history becomes represented as homogenous Japanese 'culture,' a model for unchanging norm of social behaviour enforces the idea of 'Society' as a cultural structure without specific actors and groups of people. This 'Japanese' culture in the postwar era can also be conveniently used to construct an image of 'Japan' as saved only by Americans who bring democracy to Japan. Setting up here the past and the present as

separate phenomena as if they do not intercept with each other equally constructs the past as a point of universal Japanese shame and stays in the national consciousness as the 'bad' thing that happened in the past (see Hashimoto 2015) without actually understanding much of the historical complexities involved. Yet, reading the *Chrysanthemum and the Sword* we do not exactly come to dislike the Japanese. In fact, at the end of the book, we do not feel one culture is necessarily the superior 'civilization' to the other. Instead both American and Japanese cultural profiles are one of exoticism and transcendence of individual difference into a functionalist whole and ideal type.

The *Chrysanthemum and the Sword* was translated into Japanese in 1948, at a time of intense national self-examination. In light of Japan's loss in the war and American occupation in the immediate years after the war, Japanese intellectuals and writers studied the sources and meaning of Japanese history and character, and a whole range of Japanese popular commentators, writers and academics took it upon themselves to write about what it means to be 'Japanese.' This constructed a new national imagination and a genre that becomes known as *Nihonjinron* – or theories of Japanese-ness, which not only added, but was part of creating a growing ethnic and cultural nationalism that discussed Japanese culture by juxtaposing it against 'Western culture' (usually read American culture) (see Befu 2001). Japanese cultural critics were especially interested in Benedict's attempt to portray the total structure of Japanese culture, and their accounts of Japanese uniqueness that was to animate so much post-war Japanese identity. These dominant discourses typically left out the effects of historical transformation, and themselves constructed political ideologies that have been seen to shape particular forms for individual and collective behaviour in the name of "natural" Japanese-ness. This essentialised Japanese uniqueness mirrored other essentialised entities such as the 'West', or more specifically

'America'.

Today Benedict's book highlights this complicated relationship between history and anthropology and more widely between history and academia. Her failure to engage with a more nuanced and direct historical account, with issues of social change, and with what was effectively the well-trodden path of colonialism seeking markets and resources constructed 'culture' as the easy to understand from of explanation. To have a more specific understanding of 'culture' and 'society' we would need to think about anchoring the "social carriers" whereby actual society and culture are created and carried on - through whom and how, and for what reason. 'Social carriers' (*soziale traeger*) was a focus of Max Weber well before Benedict's time who by contrast to Durkheim did not regard the existence of societies as holistic objects but instead focused on the centrality of societal domains with specific social actors. This immediately distinguished his sociology from structural-functionalism, which became so influential but also seriously problematic. The pivotal aspect of Weber's sociology was his focus on 'social carriers' . In *the Protestant Ethics and the Spirit of Capitalism* he showed how ascetic Protestant Churches and Sects "carried" patterns of social action oriented to values in particular ways into everyday life. He took the individual's pattern of social action as the basic unit of his sociology, while the question within what carrier status group or organisation social action occurs remained fundamental to all his studies (Kahlberg 2002). Thus a strong focus on history remained combined with a sociological analysis. Weber contested Sombert's view that the development of economic rationalism can be explained away by reference to a general all-encompassing, and evolutionary growth of 'rationalism' which is also why he presents no easy acceptance of rationalism as a monolithic category. In *the Protestant Ethics and the Spirit of Capitalism* he opposed both economic determinism and the organicist view of society.

Instead, he investigated religion not as a social fact but as a societal domain. The emphasis on the role of “social carriers” – showed how institutional practice and people ‘carried’ patterned social action oriented to interest, values, efficiency, a cultural objectification of morality that became a new historically situated form of rationality that exactly because of its everyday situatedness and embodiment became powerful drives for trying to achieve economic success. In his work, we see a lucid understanding of the centrality of history to sociological work.

‘Culture’ as meaningful patterned behaviour, individual attitudes, and historical memory

Had ‘culture’ as objectified social phenomena of actual patterned behaviour been taken more seriously at the level of a more open-ended interaction, it would likely have taken into account, as I discuss in the next section some indeed did, a level of analysis beyond the functionalist paradigm of which Benedict’s work is such a prime example. With an aim of getting to more in-depth historical questions about the extent to which people in Japan were really so un-ambivalent in their support for the state as they were represented, and a focus on who more specifically were the people and groups “carrying” the state ideology to made this rationale hegemonic would have greatly added to the cultural explanation. This may have led to understanding how the generalised picture of pre-war totalitarianism was part of a postwar reconstruct of the ‘lucky’ defeat and ‘welcomed’ occupation narrative. The narrative of the ‘good defeat’ became part of constructing a taboo against engaging with a more complex understanding of that history, a taboo that works in complicated ways today to intercept in public discourse and the use of historical memory to construct the intention of one’s political opponent (Fisker-Nielsen forthcoming). The taboo of publicly discussing the complex historical forces as acted out by particular groups that may indeed have come in the force of ‘social facts’ (just not in exactly the way

imagined by Durkheim) tell us much about the continuous ideological interpretations that dominate the ambiguity of memory and the way history can always be brought out as a political card in the present.

The narrative of implied necessity of a total break with the past shuts down avenues for dialogue about the nuances in the totalising picture of 'the Japanese', as if all behaved the same way in what becomes simply the 'bad war' in popular memory. This totalising picture plays out powerfully in geo-politics today while our attention remains distracted from the major role civil society groups (institutionalised social carriers) played such as the mass media, neighbourhood groups, women's associations, state recognised Buddhist and Shinto institutions etc. that were part of a much more diffused notion of power. More widely, there is little focus on how middle- and working-class narratives of support for the war made this historical turn possible (Yamazaki 1991), or the groups that also worked against this militarising logic of colonialism. The lack of focus on specifics in return allows for inadvertent forms to emerge of Japanese society as a past totalitarian regime that was somehow simply sprung upon by a homogenous group of coercive state forces rather than investigating the battles against this also by some how so many became complicit and active in the making of a war nation. The imagined totalitarianism over a more detailed and complex history suits those who want to dictate the future as one that breaks with the past in its totality so the homogenous ethnic nation can be constituted as needing to be kept in check from a return to its past militarism. Needless to say, Japan hardly constitutes just one homogenous group of people. This logic, however, continues to construct geo-political issues today as if the primary issues were about the moral legitimacy of the "pacifist nation" (can state and military forces be trusted to command the armed forces again?) rather than a less emotional and more substantially informed debate about how to respond to

today's concerns which cannot simply be ignored. The totalising narrative of a defeated nation still works in unexpected ways today by which ideological accounts of the "Japanese" as a homogenous group of either totally bad or totally good past endeavours resonate.

Thus, instead of understanding the links between values and beliefs in orienting different kinds of actions for different groups of people, as well as focusing on who were the 'social carriers' that made such unavoidable 'common sense' the dominant societal rationale of the day, the postwar narrative becomes the template for engagement with a simplified representation of a past 'Japanese militarist culture' that by this nature can always be brought back again and again as a counterpoint to make a political argument in the present. In today's public discourse on security issues, we can observe how historical memory is being used to interpret the present while simultaneously little reference is being made to a more complex understanding of that history and the impact of an extremely fragmented public opinion of the 1930s that was part of creating a political vacuum and facilitated the dominance of the military (Banno 2012).

One of the biggest problems today however is the unwillingness to deal with the complexity of reality. The politics of memory is an intensifying force in East Asia, often as a struggle to Self-identity against that of the Other whom blame can be directed and a superior position in moral judgement taken. This is both visible on the left and the right political spectrum. The ambiguity in memory suggests a paradoxical arbitrariness in the process of articulating memory in the present time. Japan, China, and South Korea have long been at odds over how to interpret Japan's militaristic empire building and the warfare that resulted and ended with defeat in August 1945. Over the past two decades, nationalist sentiments in the three countries have grown, but as suggested by Anthony

Rausch (2014), journalistic institutions have not simply reflected this but actively contributed to the political use of memory. Invoking national representations of the past becomes media spectacles and make the stories more resonant (Edelman 1988). Elsaesser (1985: 40) proposes that 'the act of representation makes history the phantom signifier of endlessly interchangeable referents'. Memories are highly malleable and as Halbwachs argued, 'depending on its circumstances and points in time, society represents the past to itself in different ways: it modifies its conventions' (1992: 172-73). Ambiguity inherent in memory signifies the changeability of interpretation and that the process of remembering is intrinsically political, a lived history with a strong bias toward the present (Kansteiner, 2002).

Challenging the notion of 'society' read 'culture' was always present

The extremely eloquent and captivating book that Benedict produces goes on to become one of the most popular of all anthropological books ever and 'culture' becomes the locus of analysis in postwar Japan for a long time. The analytical mistake of presenting an ahistorical, timeless and de-contextualized picture of a supposedly homogenous group of people dictated by their cultural mores was a framework already challenged decades earlier by her American colleagues from the Chicago School of Sociology. They found that social groups (albeit as immigrants) had the ability to reconstruct themselves (not totally different from the new religious groups in Japan at the time). The Chicago School argued against the widely taken for granted premise that 'society' could be taken as a totalising determining structure.

For instance, prominent figures of this new empirical focus were W.I. Thomas (1863-1947) who collaborated on a study of the Polish Diaspora with the Pole Florian Znaniecki (1882-1959). They observed and interviewed thousands of

Polish immigrants flooding into America. Thomas and Znaniecki used an ethnographic method and collected personal letters from Polish immigrants to study what was then becoming an ethnic underclass in Chicago. Sociologists in America at this time were doing participant observation otherwise so famously claimed by Bronislaw Malinowski as his invention. Thomas and Znaniecki's study came to a 2000 page-long book called *The Polish Peasant in Europe and America* (1918-1920). This ground-breaking book fulfilled every possible expectation about empirical research undertaken among immigrants both in Poland, on their way to America, and once they settled in America. What is notable for us here is that they critically engaged with Durkheim's formula for social inquiry set out in his *Rules of Sociological Methods* that spelled out the merits of a functionalist model of analysis, the kind of analytical basis for Benedict's conclusions. Durkheim had argued that social phenomena must be sought, not at an individual level, but exclusively as social phenomena, a social fact. This was much more in line with Benedict's analysis, notwithstanding her inability to undertake first-hand research and the pressure to produce a coherent picture for the American war department.

Thomas and Znaniecki had pointed out early on the limitations of Durkheim's 'social facts' explanations as these were representations of general ideal values rather than 'facts' about peoples' lives or accurately reflecting their experiences. Thus, foreshadowing the later 1980s crises in representation, they argued that general values cannot be taken to constitute the whole picture of reality but only be a referent to general representations. Thomas and Znaniecki reasoned instead that predominant value-frameworks had to be analysed in light of people's attitudes towards them to understand how such general values affect and differ from people's lives. The failure of Durkheim's project for them was that his sociology did not include attitudes towards these general values. Thomas and

Znaniecki stressed that the 'succession of values alone [a generalised idea about things] cannot constitute a fact' (Vol 2:1832-33). Thus, a more in depth understanding of what we today may refer to as 'sociality' were part of the developing ideas of the Chicago School of Sociology in the early twenty century, their aim being to understand not only actual interception of self and society, but rather how the very creation of 'self' and 'society' cannot be understood as a priori separate objects or binary phenomena. Stressing the individual actor's 'definition of the situation', which was in fact influenced by Benedict's own teacher Franz Boas, they took steps to build an empirical sociology of race and ethnic relations that entirely rejected any elements of biological reductionism, or understanding through abstract views of generalised values as representative of people's reality (see Stock 1989). However, from the 1940s and afterwards, as Japanese and American scholars debated so-called 'shame' and 'guilt' cultures derived from Benedict's thesis, it was those concepts that became part of everyday parlance and common-sense logics as ways to understand "Japanese culture," ideas that proliferated as part of self-understanding and representation of a post-war Japanese national identity (Lumnis 2007).

As argued by Clifford Geertz, *The Chrysanthemum and the Sword* is as much about the USA as it is about Japan. The ethnocentric picture of America is equally a generalised ideal value framework of a people who demonstrate steadfast and internalised principles by which they lead their lives. The book sold millions of copies in America and was part of constructing imaginings about its postwar national identity as the bringer of democracy to the world. The ideal cultural profiles of both Japan and America also established the cultural paradigm for post-war US-Japan relations. This paradigm painted Japan as the most suitable country for the USA to have defeated and occupied. It helped to enlarge a US national identity as the bringer of democracy and engaged civil

society portrayed as unknown qualities in Japan before the defeat. Defeat of Japan thus come to be constructed as the perfect remedy to its inability to otherwise progress to become a modern, democratic nation-state. Japan's The totalising representation of militarism explained as purely a cultural problem presents the idea of a culture that had no principles of freedom and egalitarianism, individual choice and democratic thinking on its own but had to be brought to Japan by a foreign culture. American occupation was thus constructed as a good thing to have happened to Japan, a defeat that Japan should be grateful for, and importantly provided with a new Constitution based on democratic and pacifist principles that the Japanese could not possibly have made up by themselves. While this narrative is not a completely false one, it is also extremely simplified that presents Japan as a past totalitarian regime, which Japan was not.

Japan's own 'social carriers'

In 1946, Benedict proposed that Japanese culture contained no concept of the spirit of freedom, no principle of liberation, no internal resistance to the military take-over. The prominent role the mass media played in drumming up support for war for instance were simply not considered with any historical details. Thus, one of the most significant civil societies and social carriers - the press – which had been in place almost immediately after the Meiji restoration of 1868, and long before the draconian restrictions employed by the military in the late 1930s and early 40s was not discussed. The mass media had argued for an unrestrained military, and at times goaded the nation to military adventurism as argued by Masakazu Yamazaki (1991). Highbrow newspapers with limited circulation were absorbed by the burgeoning popular papers. These mass organs catered to the numerically overwhelming coalition between the middle-class and grassroots readership who were seen as susceptible and prone to

sensationalism and nationalism. Development of middle-class intellectuals – *interi* – and their contempt for university professors and their ivory tower intellectual endeavours and complicated explanations, the press often appealed to readers' contradictory desires to see government attacked and praised patriotism by promoting in favour of a hawkish foreign policy (*ibid.*). The line of intellectually progressive journalists was unable to stop the popular press. For instance, in the outbreak of the Manchurian Incident in 1931, the *Asahi* against its arch-rival the *Mainichi* set on an unprecedented newsgathering spree and competed to whip up the war spirit in the public sphere (*ibid.*).

Thus, public rhetoric was highly emotionally charged and dominated by a press with ideological simplification, and as Yamazaki argues, seems to have presented an irresistible appeal to the popular psyche (*ibid.*), and certainly created a public common sense of support for the war efforts. Such complicated reality, and how the middle-class *interi* (intellectuals) could come to identify with the grassroots in their anti-Americanism became the 'common sense' for a solidarity rooted in mutual contempt for the academic class in their emphasis on history and details of events. Thus, it is clear that there was a shift in the nature of debates that steered people's support for the war and military take-over of Japan's political leaders.

Benedict includes few such actual historical facts (of which many more could be pointed out and only a snippet given here) but instead history was replaced by cultural explanations of a people simply seeking to look good to others, concerned utmost with whether their honour or whether they would be socially shamed. Rather than any reference to an actual history of why Japan fought the war, convenient cultural explanation left out reference to the logics of colonial powers, imperial expansion, seeking markets, resources, investment outlets,

cheap labour, and the general track of a colonial history (Lumnis 2007). In her comparative cultural profile, Benedict seemed determined to show how completely different Japan was. As she had done in her previous studies contrasting plains and pueblo “Indians” according to their Dionysian versus Apollonian characteristics, Ruth Benedict comparative framework set up ideal types of culture that took on their own personality. With a supposedly singular dominant cultural drive we get a morally consistent pattern that stands as a neat idealist account rather than a historical account of the complexity of multiple actors and political forces carried out at many levels of society.

The Chrysanthemum and the Sword thus tells its readers that Japanese culture constructed as Japanese militarism must be changed and indirectly that this can only be done under the force of the US military occupation. As she turns the internally admired samurai code into the whole of Japanese culture Japan itself becomes a cult of Bushido. ‘Shame culture’ whereby one’s honour is shamed versus a ‘guilt culture’ where violating one’s own conscience through internalised convictions of sin come to resonate cross-culturally as a comparative framework by which both the Japanese and the Americans can be understood and explained. In the case of Japan, ‘shame culture’ has a central value system that comprises a hierarchically ordered series of notions of obligation such as *on*, *chu*, *ko*, *gimu*. These ideas were taken from the pre-1945 moral education (*shushin kyōiku*) textbooks issued by the Ministry of Education. It indeed was the text by which Japanese state ideology was disseminated. Yet, it is quite another thing to take that as representative of the reality of Japanese people’s beliefs. This makes the major mistake of conflating state ideology with reality of all people’s lives. The distinction between shame and guilt as method for social control leave those guided by a ‘guilt culture’ and by supposedly internalised principles in the superior realm of guiding others to the ideals of civilized

democracy that was not supposedly possible by Japanese people's own account. This dualistic analysis leaves out a rich history of actors that indeed did strive for democratic governance in the past in Japan, as well as the history of all those that strove against democracy in America.

We know today how this cultural profile become part of a whole new postwar historical production of national identity, used to construct numerous theories about the Japanese as a supposedly homogenous groups of people. These theories of Japanese-ness, the so-called *Nihonjinron* genre represent characteristics of 'collectivism', 'groupism', the seeking of 'harmony' and adherence to a hierarchically ordered social world that is Japanese culture. Concepts of *amae* (Doi Takeo) and *Tateshakai* (Nakano Chie) come to ring true for postwar Japan as central structural-functionalist social institutions. On the other hand, we may protest and say well Benedict's text is not untrue as we can clearly see a propensity for adherence to social hierarchy, a cultural logic of reverence for status superior as modes of interaction. Yet, it is precisely the timeless, essentialist, ahistorical and simplified picture of these "Japanese" characteristics that conflate valorised ideal types with a complex and diverse reality that becomes problematic. The Japanese social critic Tamotsu Aoki (1990) has suggested that *The Chrysanthemum and the Sword* helped to invent a new tradition for postwar Japan, a book that was translated at a time of intense national self-examination and just as popular in Japan as in the US. The influence here of Durkheim with a focus on dominant values but without contesting them as ideological and obscure the of the political nature of such a comparative framework. Needless to say, historical processes are heterogeneous, complex, contentious, power-driven, profit-driven, individually-driven involving particular actors with particular political and economic motive drivers or not, and the role of the mass media, popular psychologists,

commentators, academics, civil societies intercept with the making of what become politics of the modern nation-state. This cannot be replaced with a simplified picture of cultural determinism in a generalised comparative framework.

Benedict did, however, also provide some insightful comments such as “State Shinto in the schools becomes the history of Japan” which indicate she did understand the ideological drive to re-create Japanese history. Yet, the ambivalent obsession with patterns takes the newly-established emperor system legitimised by an invented tradition of a modernised version of the ethic of the old bushi, or samurai class to be representative of the Japanese. Taking the national ideology and calling it culture, she presents it as something natural. A more thoroughly historical analysis only becomes prevalent in Japanese studies much later in the 1990s where Benedict’s text and the huge influence of theories of ‘culture’ begins to unravel. ‘Japanese society’ as the harmonious and stable, free of social conflict turn out to be an ideology of homogeneity. As the ‘reinvented’ tradition becomes explanation for economic growth and Japanese economic super-power status in the 1980s (see Goodman 2005), it neglects the considerable diversity by region, gender, occupation, ethnic identity, social class and the considerable stratification going on that is currently a more accurate picture of Japan.

What do we then do when we know that ‘Culture’ as an analytical category is not a given as otherwise so eloquently portrayed by Benedict but rather a socially constructed cultural identity - manipulated, assimilated, and transformed by certain groups with economic and political power to do so. Any substantial and meaningful comparative cultural analysis must include such a distinction between ideology and practice, and recognise the active (state) propaganda, in

the case of Japan was found to present an active collusion between the government, leading publishing companies such as Iwanami Shoten and Kodansha Shupansha, and leading academics from top universities to present majority Japanese culture (Garon 1997). The constructed-ness of ethnic identity for the purpose of creating common links, naturalness and legitimacy of particular values and beliefs help to make fewer people both inside and outside of Japan think deeply about understanding the origins of shared symbols, rituals and histories. This constructed instrumentality that for some time becomes lived as 'primordial' and 'natural' is an example of a prominent essentialist picture that uses 'culture' in an ahistorical comparative framework with considerable historical effects. The obsession with answering 'who are the Japanese' dominated the study of Japan in the 1980s as it rose to economic superpower and Nakasone Yasuhiro established the generously funded International Research Center for Japanese Studies known as Nichibunken in Kyoto to look at the origins and development of what constituted Japanese culture. Notable Ross Mouer and Harumi Befu investigated this genre as actually contributing to the mystification of theories of the Japanese people rather than simply being a reflection of their lives. Needless to say, the interception between academic knowledge, power and history makes any comparison infinitely complex.

Comparison between representations of Self and Other

Yet, comparing ourselves to a perceived and constructed idea of the 'Other' is an intrinsic part of our social existence, and intertwine with what makes our own perception and constructions of 'Self' on many different levels. In this way, we may learn something about ourselves by studying other societies, where completely different conventions prevail and make for common sense. However, in comparative texts in Japan, 'Japan' and the 'West' were often juxtaposed as monolithic categories that entailed an extremely binary model for comparison.

Taken here from Roger Goodman (2005: 65) and his argument about creating 'majority culture,' this could be summarised as a typology of opposites between supposedly "Japanese" and "Western" inherent characteristics:

1. RACIAL HETEROGENEITY (*jinsu no konketsu* 人種の混血) vs RACIAL HOMOGENEITY (*tanitsu minzoku* 単一民族)
2. COMPETITIVE CONFLICT (*meiwaku* 迷惑) vs. HARMONY (*wa* 和)
3. INDIVIDUALISM (*kojinshugi* 個人主義) vs. GROUPISM (*shūdanshugi* 集団主義)
4. EGALITARIAN, HORIZONTAL TIES (*yoko* 横) vs. VERTICAL, HIERARCHICAL TIES (*tate* 縦)
5. UNIVERSAL ETHICS (*kochokuteki genre* 子直的原理) vs. PARTICULARISTIC ETHICS (*jōkyō ronri* 状況論理)
6. SENSE OF RIGHT (*kenri* 権利) vs. SENSE OF DUTY (*gimu* 義務)
7. LOGICAL/RATIONAL (*gōriteki* 合理的) vs. AMBIVALENT/EMOTIONAL (*kanjōteki* 感情的)
8. INDEPENDENCE (*dokuritsu* 独立) vs. DEPENDENCE (*amae* 甘え)
9. CONTRACTUALISM (*keiyaku* 契約) vs. "KINTRACTUALISM" (*en'yaku* 遠約)

Here 'Japan' is most basically constituted as if it presented a sociality of non-dualism, while simultaneously the very framework of the analysis of 'Japan' and 'the West' is a cosmology steeped in dualism and oppositions, usually for comparison of cultural superiority. While dualistic thinking has been prominent on many levels in particular in modern medicine, 'the West' is an incoherent category for analysis. Jacques Derrida is credited for one of the most eloquent demonstrations of what later came to be called 'deconstruction', for it breaks

Western metaphysics open and simultaneously point away from dualistic meta-narratives. However, similar challenges were part and parcel in the very foundation of sociology. Equally in the West, as in Japan, 'Western social thought' has often been often used as a 'strawman' against which to juxtapose one's position.

The 'West', just as 'Japan' is hardly a monolithic entity of thought, both contain rich and diverse philosophical traditions. There are many Western thinkers who have questioned the intrinsic Cartesian mind-body dualism that often is seen as representative of the West. In fact, arguments against dualistic thinking between self and society, between mind and body, between objectivity and subjectivity were a central part of the institutionalisation of the social sciences in the latter half of the nineteenth century as indicated in my reference to Max Weber. A critical discussion of the unfeasibility of objectivity as a zero-sum possibility regarded still as fairly achievable in the natural sciences (of course fundamentally questioned early on by David Hume (1711-1776) was foundational to social inquiry in the German intellectual tradition by figures such as Wilhelm Dilthey (1833-1911), Max Weber (1864-1920) and Georg Simmel (1858-1918). Objectivity as a condition outside history was regarded as an implausible analytical framework since meaning and complex motivations are central to human experience, that is always other-oriented and instrumental in action and always is in a historical context. They poignantly challenged a non-historical account of ideas which they saw as a falsely constructed objective-subjective dualism not applicable to understanding human actions. Foundational to social inquiry is how we come to think of the 'modern' era, many of the ideas such as reason, secularism, science, empiricism, progress, toleration, and the idea of the human as bounded and equal go on to become and still are foundational to the twenty and twenty first centuries but were always systematically challenged as

not something to be taken at face-value, or in a positivistic manner. These debates came out of reactions to colonialism, the institutionalisation of racism and eruption of nationalism that were part of the wider historical period of the rise and ending of the Atlantic slave system, the making and breaking of European global empires, the industrial and urban revolutions, the rise of fascism and communism, racism and pogroms, the formal decolonization of the Americas, Asia, and Africa and so on. Social theorists indeed often did formulate their attempts to address these momentous processes and events in terms of (more or less strong) antinomies (real or apparent inherent mutual incompatibility), dichotomies (division or contrast between two things represented as being opposed or entirely different), or simple oppositions. Many of these indeed have been highly durable and productive in social thought in the West but also in the East.

Enduring dualisms (such as primitive-civilised, traditional-modern, male-female, mind-body, nature-culture, science-history) indeed expressed in most social inquiry provided options for defining 1) the object of social inquiry, 2) the method used to study that object, and 3) the kind and direction of social change societies were thought to be undergoing. Dualisms were often seen as grounded in the nature of an external reality as expressed by Durkheim, or else in the structure of the human intellect or emotions (Levi-Straus), and their attraction as a way of thinking indeed continues to proliferate in the social sciences but so equally in the East as in the West. This is probably because of the way in which dualisms bring sufficient order to formulate questions that would otherwise be difficult 'to think'. Oppositions are highly productive in this sense, but as discussed using the case of Benedict's comparative cultural binaries, we need to think through how such oppositions are used to construct knowledge about the social world, to what extent are we creating overly generalised models of the

world in comparing East and West (see Hendry and Wong 2006).

Though dualism may appear as either/or choices – and some thinkers have plumped strongly for one side or the other – the real issue in specific situations is often how to combine apparent opposites without logical contradiction within different context that may at first sight appear different but also be substantially similar. Should one try to achieve the best balance or trade-off between them, or is it possible to argue that one side of an opposition applies in some contexts, and the other side in others (when, for instance, people are both ‘reasonable’ and moved by ‘passions’ depending on the circumstances, or are both rational and irrational in their rationalization of their actions as was the thesis of Weber). Furthermore, what ideas mean in a given context is not set. A general idea in context can turn into something very different depending on the actor and the situation.

The idea of a predominant ‘Western’ dualistic view of the world has thus also been seen as highly questionable within the Western world itself, while continued to be undoubtedly dominant in sciences such as medicine, and still dominant in quantitative studies. I will discuss a few examples from these debates below to illustrate the difficulty of constructing the idea of one ‘Western’ mode of reasoning as there are equally those who directly oppose the dualisms of self/other, objective/subjective and mind/body as dualistic categories. My point here is that the stereotypical image of an unquestioned dualistic Western culture often still perceived as such in some comparative frameworks used to construct the idea of for example ‘Asian’ values as necessarily more wholistic or non-dualistic. While some general trends in ideal thought, values and philosophies are certainly possible to trace that could pertain to “Asian” or “Western” we have to tread carefully as social scientists who are attempting

understand the empirical reality of people's lives rather than ideal representations of them. Finding overlaps, similarities amidst apparent difference may offer equally enlightened insight into the human condition.

Some brief thoughts on challenges to dualistic thinking in the West from within.

A contemporary of Durkheim, John Dewey (1859-1852) in particular could be seen as challenging a dualistic view of life pertaining it to be a false premise upon which science was seeking supposedly objective knowledge. He made such critique the mainstay of his social philosophy and continues to be an important thinker today. Dewey attempted to undermine all forms of dualisms - between theory and practice, between intellect and emotions, between empirical and rational knowledge, between mind and body, between facts and values. As part of American Pragmatist thought, he challenged the idea that objective scientific facts were possibly to the extent that objectivity and subjectivity were two different realms outside context and the design of the actors involved. Instead, Dewey saw a close parallel between what was being promoted as scientific truth and the ideas and beliefs held by the scientist. While this view may be accepted today by many social scientists, and taken for granted by many anthropologists, it still remains much less enacted in practice where categorisation derived from such a basis still prevail. Seeing 'facts' as objectified representations of an always far more complex reality that is essentially unstable remain a constant challenge to any academic undertaking, let alone a comparative framework.

Furthermore, our theories about other people intercept with theories about ourselves and cannot easily be divested of their conceptual shaping. We cannot be spectators separate from the world, outside our cultural and historical context. Although we can reflect upon our 'situated-ness' to a large degree, we

will remain agents, individuals within a historical context. This includes the scientist who base their acts equally upon their theories about the world. For 'pragmatist philosophy' objects, people, ideas were always seen as derived from a standpoint of an agent. Dewey, rather radically, refused to start from the premise, still dominant in many fields today, that one can distinguish between the subject who is studying and the object under study.

If we accept the premise that human thought is essentially social in origin, that the perspective of 'objectivity' itself has a social origin, and that thoughts occur only in specific cultural contexts – the 'why things came to be in this way', however 'natural' they may appear swept in language such as 'traditional culture' – sets up the humanist science as a discipline that does not attempt to separate mind and matter to try to reflect reality. In this way, as the prominent German thinker Wilhelm Dilthey (1833-1911) argued more than a century ago, knowledge and experience are not different things. Knowledge arises equally out of experience, the only difference between experience and knowledge is that experience is unreflective, while knowledge is experience reflected upon and theorised about. This premise that challenges the most fundamental dualism of body and mind was central to Dilthey's thinking that influenced American Pragmatism. Representation (*Vorstellung*) on the other hand implies the subject-object distinction. Dilthey identifies the 'objectifications of life' as the central body of facts (Literally 'things made'), which tell us about life and about ourselves . . . through examinations of the products of human life and activity in the form of objectifications', *Verstehen* in this sense 'refers to the understanding of spiritual or mental reality' objectified through cultural systems'. Dilthey made much of *Verstehen* as the 'cement that make the world of human affairs cohere: *'Verstehen is a rediscovery of the I in the thou'.*¹ Discovering 'myself' in 'you'

1 Quoted in Wilhelm Dilthey: An Introduction, p.24 by Ramon J. Betanzos.

may arguably be, a central component in a comparative framework and what makes it worthwhile.

So, if knowledge is an intellectual grasp of a situation, which every day experience may lack (ibid.), the academic authority based on the object-subject dualism inherent in many science projects were radically challenged early on in the formation of the discipline of sociology. In *Democracy and Education* Dewey lists a wealth of dualisms, but in particular the mind-body dualism, indeed pervasive in Western (and other) thought, arguing here that throughout Western traditions, knowledge has been seen as contemplative exercise that existed for its own sake, as separate and independent from practical interests. Of course, philosophy certainly has set up a long history of practical activities as inferior to the “higher” realms of ideas, Dewey argued that such body-mind dualism always entails a hierarchical relationship that look to the practical and the philosophical as two separate entities. He argued that this was the result of a ruling and non-working aristocracy that characterised the old class structures of Greek society where such ideas were first discussed. This social organisation of course and the hierarchies involved in the division between physical and mental activities has been almost a universal phenomenon and certainly entrenched in most societal organisation today. Dewey saw Christianity as the epitome of the mind-body split with its full-fledged antithesis between spirit and matter. We could of course think of many similar examples in the “East” or in Japan such as the widespread belief in or veneration of the spirit of one’s ancestors. In short, the idea of mind-body dualism, indeed prominent in much scientific and religious and Western philosophy was also challenged as fundamentally an outcome of the class and status divisions within society in so-called “Western” societies including America. For Dewey, the perception of dualism only existed in the process of interpreting the world, in reality there is no dualism but only

our perception of it in line with the reification of 'mental' work above 'physical' work. It is easy to see how this division of labour is not an exclusive "Western" dualism. This points to just one simple but fundamental difficulty of making the mind-body dualism and the various forms of this a particularly "Western" phenomenon as if by default of stating this, we can then idealise a supposedly non-dualistic "East". A more interesting and historically accurate investigation could be to compare what specific thinking in the East and in the West that both challenged the wider tendency to dualistic thinking that is so pervasive on many levels of life whichever region we may refer.

In line with such challenges to the mind-body dualism, those who were influenced by American Pragmatism were not concerned only with accumulating knowledge, but with affecting social reform and changing institutional practices as they applied their ideas to work. The focus was on social activity seen to be undertaken by a conscious individual who had feelings and emotions; individuals who were perceived to have a purpose and objective in life. Still academia in the social sciences, also as they were instituted in Japan and elsewhere, tended to simplify human experience and objectify human cultural practices into generalised, easily comprehensible models for explaining social phenomena and the people involved. In short, 'Western' or 'Eastern' practices are overdrawn dualistic categories that stabilise and overgeneralise a much more complex reality.

So can we think about comparing cultures and societies, let alone national cultures and societies?

Today, it has become increasingly difficult to talk about societies or cultures in a way that suggest stable and concrete entities with well-defined boundaries and norms that can be classified according to an overarching social structure, or

national psychology. Furthermore, a constructed national culture such as “Japanese culture” that can, as Morris-Suzuki argues, not simply be rectified by placing alongside the mainstream culture, ‘minorities’ so far excluded without recognising that a lot of differences exist within these broad categories, and that the very notion of “minority” is itself constructed in relation to creating a “majority culture” (1998:208-209; cf. Goodman 2005)² such as the widespread belief in or veneration of the spirit of one’s ancestors. Previous way to think about cultures or societies in terms of a binary structure of the individual vis-à-vis society assumed extreme group homogeneity, which is a position that has proven untenable.

Furthermore, there are none of the ideal small and homogenous societies, untouched by the outside that was the imagined object of inquiry for the early anthropologists of the late nineteenth and early twentieth centuries. This was a time when Western countries such as Britain, America, Spain, France and Holland had colonised major parts of the world. In the fear of a vanishing subject, anthropology mostly pursued their study with such a perspective of one cultural phenomenon supposedly unspoilt by the avenges of modernity. Assuming peoples to have lived primarily in separate, largely non-mobile communities instead of a reality of migration, movement and exchange was at best an inadequate ‘stabilisation’ of knowledge, and at worst that of the colonial project itself. Human cultures and societies are less homogenous in nature and more open to the outside world. Yet, generally assumed broad categories still play central parts of the popular imagination as forms of explanation of others that serves as a synecdoche, a type of metonym where the parts stand for the whole. That is, many assumed relationships and characteristics easily come

2 See also Hankins (2012) who discusses the implications of multiculturalism and ethnic identity as ways of managing difference.

under such broad headings as 'The Japanese', 'The Chinese', 'The Ainu', 'The British' despite cultures or peoples being quite undefinable as such objects as part of processes of continuous exchange and transformation, and the politics of the nation-state, as well as individual circumstances.

If we take this to be the case, what can we then refer to when we talk about 'cultures' given the reality of diffusion, fluidity and extreme fragmentation? How can we think carefully enough about history and specific contexts, and include prominently the politics of the nation-state that are deeply intertwined with any group categorisation of 'difference' in today's world? If any kind of comparative potential is to be possible, understanding clearly what our 'investigative groundwork' will need to be is a first step to substantiate our representations of people's beliefs and behaviour, what we may loosely refer to as 'cultures', their embodies logics and attitudes which have long been part of processes of migration and politics, and complicated further by the intensifying globalised context of today and the world wide web. Marketing politics such as filters that give internet users what they are analysed to want may have the effect of polarising populations and eroding the legitimacy of democratic institutions as is visible everywhere today. The 'filter bubbles' made possible with new smartphone technology has enabled the creation of digital realities where existing beliefs easily become more rigid and extreme in differentiating oneself from imagined others as part of fuelling new forms of nationalism.

Much has been said about the nation as an imagined concept of belonging that carries deep contradictions, paradoxes and even incoherence. Imaginings of belonging to the nation is imbued with processes of transcendence and sacredness, not incomparable necessarily with how we might think about 'religion', a state -of effervescent that transcends the individual and gives rise to

the sense of being part of something bigger. Paradoxically, that “bigger” today may be often fuelled by particular bubbles of false information. Emile Durkheim of course famously sees religion as such transcendence, the projection of a society's ideals onto something external, making the imaginings of belonging to a moral community the transcendence of the individual and what may constitute a religious experience. However the particular way the nation is imagined and the universality of nationality with it being simultaneously a particular socio-cultural conceptual construct lead us to question any easy representation of the nation. Despite the popularity of doing so, is it ever possible to talk about a national culture? The nation as an object still carries potent political force however fragmented the imagination about it may become. Nationalism carries much potency for political mobilization and is again on the rise worldwide as part of the ‘anti-politics’ and anti-establishment forces, often created in internet bubbles of “facts”. So, while we may argue that nationalism presents a kind of empty philosophical system, even a kind of unintelligibility, because of the distance from reality it presents, it is also very real as a political driving force in many societies today. Nationalism has this emptiness at the centre that easily stir the condescension of others, and constructs clear ‘us’ and ‘them’ binaries that can, as it did in the past, create terrible effects. Perhaps it is worth reiterating why did Anderson (ibid.) called it ‘imagined’, rather than simply ‘false’ ?

False would indicate that there also is a true world, while in fact it is imagined because even in the smallest of nations no one ever meets all their fellow members, or even hear of them. Simultaneously in the minds of each person who imagines they belong to the nation lives the image of their communion, as if they belong together often at the exclusion of others. However much we may disagree with nationalism's imagined community, its narrow conceptualisation

and exclusive nature, the power of this imagining cannot simply be dismissed as a false invention. What we can do is consider the imagining from its historical productivity, just as was the case with Benedict's representation of Japan's national culture. However, "false" this way of thinking was immensely productive. Moving beyond a true/false binary critique means to dismantle our ideal community as the standard by which to judge how things ought to be, which tend to distort rather than seek to understand the reality for people. Academically, focusing on this history will give us a better understanding of how people experience the world even if we disagree with them, and even if we are dealing with 'brain hacking' as Google design ethicist Tristan Harris calls people who have become impervious to new ideas including demonstrable facts.

As the 'grand Enlightenment narratives' as standard of judgement have gone and we face new serious challenges surrounding questions of authority of knowledge, revisiting (heuristically) some of the debates about the tensions between history and science may serve us well to rekindle the arguments about the belief in the possibility of objectivity in social inquiry. As "objectivity" turned out at almost every corner to be more precisely ethnocentrism, we may want to reconsider some of the earlier challenges to this notion of objectivity, as a monolithic state and what it may mean in today's world. Exploring objectivity as a form of value-judgement was fundamental to social inquiry by founders of sociology such as Max Weber (1864-1920). Weber and later John Dewey (1859-1952) as a proponent of American Pragmatism saw "truth" and knowledge as context- and subject-bound rather than a scientific possibility without any actors involved. Both questioned early dominant binary ideas such as objectivity versus subjectivity, or the mind-body dualism as already pointed out, and also showed how constructions of Self and Society are intertwined rather than separate phenomena. Significantly, Weber used the methodology of looking at historical

constellations of meaning and the way capitalism is a value-system that equated hard work and the accumulation of money with being morally worthy and as giving meaning to life. This way of looking at a new economic rationale we now refer to loosely as 'capitalism' moved beyond the idea that economic determinism can ever explain fully our rapidly changing world. Seeing people as determined solely by external structures without considering people as complex beings who do not possess simply one singular consciousness, motivation or circumstance and are always concerned with a sense of self-worth, meaning and purpose. Yet, deterministic explanations for people's behaviour, grouped into culture and society as "objectified culture" became highly influential as already discussed. As we trace historical trajectories about fundamental concepts used in the social sciences as part of a more substantial comparative framework we also come to understand the constructions of our "modern" sensibilities of the new ways of how we view ourselves and others. A historical focus will need to include exploring relations of power in relation to the construction of the nation-state, industrialisation, the intertwining of universal education systems, religious practices, the role of the mass media, governance, politics, the nature of publics, and much more, including the whole new arena of the internet and social media.

The different ways and different levels (micro/macro/interactive/abstract level for instance) at which we look at overarching concept "society" led thinkers such as Max Weber and Georg Simmel (1858-1918) to question early on the most taken for granted notion of society as a kind of sum total of institutions, traditions, law and language within a defined area. Most of us commonly think about society or the Other (the West, the Americans, the East etc.) in similar ways where we make the mistake of generalising far too much. This usually happens when we constitute the Other in a particular way to indicate how different they supposedly are from us (such as the typology of Nihonjinron

referred to earlier), rather than also investigating similarities and the many overlaps that exist between two extreme ends.

Needless to say, as pointed out in this article, thinking through the feasibility of the terms we use such as 'society' or 'culture' we continue to run into problems of overgeneralisation and many debates about maintaining or dismissing the concepts have been had. Looking at ideas within their historical contexts to try to avoid importantly both the fallacy of 'presentism', that is to introduce present day ideas and perspectives onto depictions and interpretations of the past, as well as reinventing the academic wheel by forgetting old academic debates already had. We easily miss what particular people actually meant and how people experienced the world differently even if they used the same vocabulary. Or indeed had similar experiences but used very different vocabulary. Thus historical context and place are important if we are to move beyond a superficial and often misleading comparison between the past and the present, between different places, and between different peoples. Understanding context, meaning and people's attitudes are vitally important if we aim to achieve more than a superficial comparative framework between different groups of people. In the end, however, we may also find we have a lot more in common than anticipated.

References:

- Anderson, Benedict (1983) *Imagined Community: Reflections of the Origin and Spread of Nationalism*. Verso
- Aoki, Tamotsu (1990) "Nihonbunkaron hen' yo: sengo nihon bunka to identity" (The transformation 'The theories of Japanese culture' : Culture and identity in postwar Japan. Tokyo: Chuo Koronsha.
- Banno, Junji 2012 *Japan's Modern History, 1857-1937: A new political narrative*. Trans. By J.A.A. Stockwin. Nissan Institute/Routledge Japanese Studies Series.
- Befu, Harumi (2001) *Hegemony of Homogeneity: An Anthropological Analysis of Nihonjinron*. Melbourne: TransPacific Press

- Benedict, Ruth. (1946) *The Chrysanthemum and the Sword*. Boston: Houghton Mifflin.
- Betanzos, Ramon J. (1988), *Wilhelm Dilthey: An Introduction*. Wayne State University Press
- Durkheim, Emile. (1982[1895]) *Rules of Sociological Method (First American edition)*, Translated 1982. The MacMillan Press Ltd.
- Edelman, M. J. (1988) *Constructing the political spectacle*. Chicago: University of Chicago Press.
- Elsaesser, T. (1985) 'Between Bitburg and Bergen Belsen' *On Film 14*.
- Garon, Sheldon (1997) *Moulding Japanese Minds: The State in Everyday Life*. Princeton University Press
- Goodman, Roger (2005) 'Making Majority Culture' in J. Robertson (ed.) *A Companion to the Anthropology of Japan*. Oxford: Blackwell, pp.59-72
- Halbwachs, Maurice (1992) *On Collective Memory* (pp.37-193). Chicago: University of Chicago Press.
- Hankins, Joseph Doyle (2012) 'Maneuvers of multiculturalism: International representations of Minority Politics in Japan, *Japanese Studies* Vol.32 (1) 2012: 1-19
- Hashimoto, Akiko (2015) *The Long Defeat: Cultural Trauma, Memory, and Identity in Japan*. Oxford: Oxford University Press.
- Hendry, Joy and Wong (eds.) (2006) *Dismantling the East -West Dichotomy*. London: Routledge.
- Kahlberg, Lutz (2002) "Max Weber's Protestant Ethic in the 21st Century" , *International Journal of Politics, Culture and Society*. Vol. 16. No 1. Fall 2002.
- Kansteiner, W. (2002) 'Finding meaning in memory: A methodological critique of collective memory studies. *History & Theory*, 41(2), 179.
- Lummis, Douglas (2007) 'Ruth Benedict's Obituary for Japanese Culture', *The Asia-Pacific Journal: Japan Focus*, Vol. 5 Issue 7, 3 July, 2017.
- Morris-Suzuki, Tessa (1998) *Reinventing Japan: Time, Space, Nation*. M.E. Sharpe.
- Rausch, Anthony (2014) *Japanese journalism and Japanese newspapers: A supplementary reader*. Teneo Press. Amherst, New York.
- Robertson, Jennifer (2005) 'Introduction: Putting and Keeping Japan in Anthropology', in J. Robertson (ed.) *A Companion to the Anthropology of Japan*. Oxford: Blackwell, pp 3-16
- Stocking, George (ed.), *The Shaping of American Anthropology 1883-1911: a Franz Boas Reader*. Chicago: University of Chicago Press.
- Thomas, William Isaac (1918-20) *The Polish Peasant in Europe and America*. Boston: Richard G. Badger, The Gorham Press.
- Yamazaki, Masakazu (1990), 'The Intellectual Community of the Showa Era', *Showa: The*

Comparing Cultures and Societies : the anthropological quest to understand the diversity and the universals of life (73)

Japan of Hirohito, edited by Carol Gluck and Stephen R. Graubard, New York and London: W.W. Norton & Company

Yoshino, Kosaku (1992) *Cultural Nationalism in Contemporary Japan*. London: Routledge.

ゲーテのスピノザ主義に基づいた 宗教的哲学・詩文・芸術・自然研究の概念

エヴェリン・ツグラッゲン

はじめに

『ファウスト』第1部 (*Faust I*, 1808) の中で、マルガレーテはファウストに次の有名な質問（独 *Gretchenfrage*）をしている。「じゃ、話して、あなた宗教のことどう思ってるっしょ？」¹ 本論文の中でヨハン・ヴォルフガング・フォン・ゲーテ (Johann Wolfgang von Goethe, 1749-1832) の宗教概念について、そして宗教と哲学、宗教と詩文、宗教と芸術、宗教と自然研究との関係について論じていく。ゲーテは生涯に渡って何度もこのような関係性について考察しているが、その中で統一できるものがあるかを調べていく。彼は哲学や詩文や芸術や自然研究を宗教（スピノザ主義に基づいた宗教性）の観点からどのようにとらえているか？

ゲーテは詩文、芸術、哲学と自然研究についての文章と随筆を数多く残したが、それらと宗教との関係についての考察も少なくない。本論文では、ゲーテの宗教についての対話と手紙からなる証言集ハンス・ヨアヒム・シム (Heinrich Joachim Simm) の『ゲーテと宗教』 (*Goethe und die Religion*, 2000) ² という書籍を用いて、特に第5章「詩文は自然の秘密を指向している—宗教と芸術」³ からのゲーテの引用文を参考にし、他の引用文も用いながら「ゲーテのスピノザ主義に基づいた宗教的哲学・詩文・芸術・自然研究

の概念」というテーマについて論じる。

これまでのゲーテ研究において既に明らかになっていることは、スピノザからの影響とそれに関連するゲーテ作品の中で頻繁に現れる汎神論である⁴。本論文では、スピノザのゲーテへの影響を意識しながら、ゲーテの宗教概念を確認し、その使い方と詩文・芸術・哲学・自然研究との関係を調べる。

翻訳に関しての注釈であるが、ドイツ語の Poesie と Dichtung という言葉については、ゲーテは同意義に用いているゆえに、本論文では「詩文」と翻訳する。poetisch という言葉は潮出版社の『ゲーテ全集』で「文学」と「文学の」として翻訳されている個所があるゆえ、本論文において『ゲーテ全集』を使用する場合は、この部分をそれぞれ入れ替える場合がある。「文学」と「文学の」はドイツ語で Literatur と literarisch に該当し、Literatur は Poesie より広い意味がある。Literatur は「詩」と「詩文」だけではなく、一般的な文学を含んでいる。Poesie の意味はだいたい「詩」と「詩作」、 「詩文」に限られており、「文学」一般の意味は含まれていない。これゆえに Poesie と Dichtung の訳として「文学」は適切ではない場合がある。

第1章 ゲーテの宗教概念

第1節 宗教的経験の諸段階

ゲーテは長い人生にあって、子供のころから様々な人物や思想から影響を受けた上に、宗教的経験も重ねてきた。シムの『ゲーテと宗教』(*Goethe und die Religion*, 2000)によって、ゲーテの宗教的経験の諸段階が明らかにされた。シムは次のように述べている。

すなわち最初のプロテスタンティズムに対する批判から、汎神論的宗教観を経て、後の人間主義の理想と晩年の神秘主義に至るが、それは彼が1813年のヴィーラントが死んだ時とエッカーマンとの対話の中で、超越と

輪廻についての自分の考えを詳しく表現しているときである。⁵

この宗教的経験の諸段階では、一つの段階が次の段階に入れ替わるわけではなく、ゲーテの人生経験と宗教経験が一つの段階から次の段階へ深まって、広くなっていった。この過程の中で、彼は人生・生命をさらに深い観点から理解するようになる。

様々な思想を探求していたゲーテはスピノザの『エチカ』に大きな影響を受けて、スピノザの「神即自然」(deus sive natura)⁶の概念を確信し汎神論的生命観を生涯もっていたが、筆者が博士論文「ゲーテにおける『生命哲学』の研究 ―自然詩文・永遠・輪廻・行為―」の中で論じたように、ゲーテには独特な『エチカ』の読み方がある。博士論文の一部を紹介する。

スピノザは「神の諸法則」、すなわち「神の無限なる本性の諸法則」や「自己（神）の本性の諸法則」という言葉を使っているが、ゲーテは「自然は、永遠の、必然的な、神自身でさえなんら変更することのできない神的な法則」であるという表現をしている。ゲーテは「自然」の働きを強調し、スピノザは「神」の働きを強調している。『詩と真実』はゲーテの自伝として見られることから、ゲーテの最終的な「自然」や「神」や「法則」の考察の表明として捉えることができる。ゆえに、彼は自然の中に神的な法則があると信じていた。このように、ゲーテの生命論的宗教観は、主にスピノザに基づくと考えられるが、ゲーテが理解する神の諸法則は、スピノザが述べた法則と異なっている。

（省略）同じく「スピノザ研究」の中のゲーテの「無限なもの」についての考察は、彼の靈魂の不滅の概念だけではなく、彼の輪廻の概念とも関係するということから、スピノザの形而上学の範囲を超えていると考えられる。⁷

ゲーテは1830年6月8日にフリードリッヒ・フォン・ミュラー大臣(Friedrich

von Müller, 1779-1849) との対談で「私にとってキリストは、常に最高に重要な人物ではあるが、問題のある人物でもある」⁸ と言ったことから、ゲーテは教会的な意味では、キリスト教徒ではなかったことが分かる。しかし、スピノザから大きな影響を受けた「熱狂的な弟子」⁹ であったゲーテは純粋なスピノザ主義者でもなかった。なぜなら、ゲーテはスピノザの哲学を独自に解釈し、理解していたからである。二人の神の法の解釈は異なる。その上に、スピノザが直接表現しなかった輪廻の概念を、ゲーテは表現している。

第2節 詩人、または芸術家として多神論者、自然研究者として汎神論者

1813年1月6日のフリードリヒ・ハインリヒ・ヤコービ (Friedrich Heinrich Jacobi, 1743-1819)宛の手紙の中で、ゲーテは様々な考え方に興味があると述べている。

私は多様性のある人間なので、一つの考え方だけでは十分ではない。私は詩人として、また芸術家としては多神論者であり、自然研究者としては汎神論者であり、前者も後者も決定的である。私は、自身の人格のために、または道徳のある人間になるために、一つの神を必要とするならば、それはすでにある。天上と地上のものは広い領域にあり、それは万物とそれらの機関が連動するときのみ把握できるのである。¹⁰

この段落では、ゲーテは詩人として、また芸術家として、また自然研究者として、また人間として、神の必要性について述べている。ゲーテは詩人として、また芸術家としては多神論者であり、自然研究者としては汎神論者である。人間としては一つの神で足りているので、ある意味一神教信者ともいえる。ただし、ゲーテが一神教信者として信じているのは、もちろん一つの神ではあるが、それは汎神論的な神であろう。

自然研究者としてゲーテは、スピノザの「神即自然」(deus sive natura)の概念を用いて自然を汎神論者の目で研究している。すなわち、自然のすべてのものの中に神的なものを探し、認識している。1785年6月9日に書かれたスピノザ主義についてのヤコービ宛の手紙の中で、ゲーテは「私はいたるところで神的なものを草や石のなかに探している。」と「この神的存在を私は個々の事物から、そしてそこに内在するものから認識している。」¹¹と述べている。彼は自然を神の表現として捉えて、すべての草や石の中でも神的なものを見ている。自然研究者として、自然の中のたとえ小さいものの中でも神的なものを探している。この意味において、ゲーテにとって自然研究は、自然を研究し、発見することだけではなく、最終的には神的なものへの探求であるといえる。自然研究は、ゲーテが表現している「自然は、永遠の、必然的な、神自身でさえなんら変更することのできない神的な法則」への理解を深めるためである。不可説なものを説明できるようになるための挑戦であろう。したがってゲーテにとって自然研究は、まずは神的なものを認識するためである。

ゲーテは詩人として、また芸術家として多神論者である。彼は詩人として、自分の作品の中で様々な文化や宗教の聖者や神々を紹介している。そして、ゲーテはそれらから受けた様々な考え方や印象を自分の言葉で表現し、場合によっては、そこから自身の生命観も表現している。例えば「マホメットを歌う (Mahomets Gesang, 1772-73)」¹²という詩は、未完に終わった戯曲『マホメット』に関するものであり、マホメットというゲーテにとっての宗教的天才についての詩である¹³。

ゲーテは新しい模範や新しい意味を生み出す人物として、キリスト教の聖者や聖フィリッポ・ネーリ、聖ロクスといった人々に加え、他に何人もの神話や歴史上の人物、そしていくつもの『教派』を再発見した。ペラギウス、ムハンマド、ファウスト、アハスヴェール、プロメーテウス、ルシファー、タンタロス、イクシーオーン、シーシュポス、スピノザ、マキャヴェッリ、アリウス派、あるいはヒュプシスト派などである。ゲーテは自分を異端者で

あると感じ、特に救世主としてのイエス・キリストとの間が損なわれ、それによりキリスト教信仰の核心部分との間も損なわれた関係となった¹⁴。

ゲーテは1830年6月8日にミュラー大臣との対談の中で「私にとってキリストは、常に最高に重要な人物ではあるが、問題のある人物でもある」¹⁵と言った。以上からキリスト教の聖者と、神話や歴史上の人物と、いくつもの教派が、ゲーテの作品の中に現れることから、ゲーテは、確かに詩人としては多神論者であったことが分かる。

第3節 ゲーテの人生と作品の下地をなしている宗教的考察と信仰

『ゲーテと宗教』の前書きの中で、シムは次のように述べている。「ゲーテは宗教、そして宗教についての考察を彼独特のやり方で、自らの作品や言葉に統合した。その際、彼は常に反論の自由を自らにゆるし、それは自分自身の立場に向けられることさえあった。」¹⁶ この証言集を通して、シムは「ゲーテの宗教的考察、いや信仰こそが、彼の人生と作品の下地をなしていることと、彼の世界観や言葉を決定しているという点」¹⁷を示したいと述べている。シムはさらに「どこに隠れていようと神秘的なものを顕示することは彼のねらいだった。しかし彼は同時に自分が本当に信じているものを隠そうとし、あるいは詩的形象において把握しようと努めた。それにより宗教に関する問題においてもゲーテの基本的な思考パターンが示される、すなわち矛盾の統一、対極性や高進の意味における総合がそれである。」¹⁸と述べている。では、ゲーテは生涯に渡ってどのような宗教思想に興味を持って、探求してきたかを紹介する。

ゲーテの生命観は、基本的に汎神論的で、スピノザ哲学から強い影響を受けた。しかし、それにも関わらずゲーテは生涯をかけて、あらゆる哲学思想や宗教に興味を持って研究し、新しい知識を得た。ゲーテが探究した宗教思想は主にキリスト教¹⁹、ユダヤ教、イスラム教²⁰、ゾロアスター教（独 Parsismus, Zoroastrismus）、ヒンズー教²¹、仏教²²などである²³。

ゲーテは『秘儀』（*Die Geheimnisse*）の叙事詩の断片を 1784・85 年に作成した。その中に出てくる予定であった 12 人の騎士は、12 の宗教を代表していたはずである。彼は 1815 年 8 月 3 日にスルピッツ・ボワスレー（Sulpiz Boisserée, 1783-1854）との対話の中で「『秘儀』は他の多くのものと同じく、大きすぎるスケールで執筆が始まった。—12 人の騎士は 12 の宗教（?）を代表するはずで、そのすべてをわざと混沌と掻き乱し、真実は童話として、童話は真実として現れるはずである。」²⁴と述べている。

ゲーテは、様々な宗教を研究し、常に「真理」と「神的なもの」への探求の精神を表した。そして『ファウスト』の中で述べられている、ファウストのゲーテ的な問いである「世界をその最も奥深いところで総べているものをこれぞと認識することもできる」²⁵ということは、まさにゲーテの探究心を象徴しているのではないか。

ゲーテはすでに若いころから詩と宗教の関連性に気づいている。彼は、例えば聖書の文章に影響を受けたといわれている。ヘルムート・ティーリケ（Helmut Thielicke, 1908-1986）は『ゲーテとキリスト教』（*Goethe und das Christentum*, 1982）という著作の中で「キリスト教——もちろん無修正で伝統から取られたキリスト教ではない！——は彼の生涯の伴侶となったし、聖書は、彼の思考に常に活力を与え、その思考の長い行程で思考の決定要因にさえなり、とりわけ彼の言語に命を与えた」²⁶と述べているように、ゲーテの原語は聖書の言葉で溢れている。聖書以外にゲーテは、他の古典的宗教的作品から影響を受けて、『詩と真実』（*Dichtung und Wahrheit*）の第 2 部第 6 章の中で次のように述べている。

古代のひとびとや学派において私にもっとも気に入ったのは、詩と宗教と哲学が完全に一つにとけあっているということであった。そして私にはヨブ記、ソロモンの雅歌や箴言、およびオルフェウスやヘシオドスの歌は、私のあの最初の意見にたいして適切な証明をあたえてくれるように思えたので、私はいっそう熱心に私の意見を主張した。²⁷

ゲーテはこのように古代の人々と学派から感銘を受けたゆえに、それはまた彼の執筆活動に影響を与えたといえる。詩と宗教と哲学を別のものとして捉えることは多いと思われるが、ゲーテはこの三つのものがそろった場合のある種の力に感づき、ゆえに哲学が含まれた宗教的詩文にものごとを統一できる力を感じ、同じような統一感を自身の作品にも生かそうとしていたと考えられる。

第4節 宗教性は多作の条件

ゲーテは1810年の7月にフリードリッヒ・ウィルヘルム・リーマー (Friedrich Wilhelm Riemer, 1774-1845) と対話し、次のように述べている。

人間は宗教的であるかぎり、詩文と芸術において多作である。これを失うとたんなる模倣とくりかえしにおちいる、我々の古代に対する関係のように。古代のモニュメントはどれも信仰から作られたものであったが、我々は、幻想的なあそびのため、このモニュメントを、ただ幻想的に模倣するだけである。²⁸

芸術と詩文における古代のモニュメント、芸術作品を鑑賞し、研究した結果、ゲーテは、人間が多くの作品を生み出す鍵は、人間の宗教性にあると結論つけている。ゲーテはこのような古代の作品がよく模倣されてしまうことを残念に思っている。彼はイタリア旅行で鑑賞した芸術品において、宗教と芸術の一体感を感じ、芸術家の宗教性を感じたのは間違いない。さらに、古代の詩文と作品においてもゲーテはこのような宗教性を見出していると思われる。

第2章 ゲーテが考える詩文と宗教と哲学の関係性

第1節 ゲーテの詩文と宗教と哲学の古典的な見方

ゲーテの考察によると、古代の人々や学派の特徴は「詩文（文学）²⁹と宗教と哲学が完全に一つにとけあっている」³⁰ということである。この特徴は彼を魅了していた。古代の人々と学派は人間の最も高い思想、信仰でもある宗教と哲学を、詩という芸術的な文学表現の中で表している。ゲーテがここで述べている「哲学」は、宗教における哲学思想として捉えればよい。同じ『詩と真実』の第2部第6章の中で、ゲーテは宗教に含まれている哲学と、含まれていない分離した哲学を区別し、比較している。彼は「私が、哲学はすでに宗教と詩文（文学）³¹ (Poesie) ³²のなかに完全にふくまれているのであるから、それだけ分離した哲学は必要がないと主張したことであった。」³³と述べている。ゲーテは、宗教においても、詩文においても哲学が含まれていると思っている。そうであれば、宗教の中でも、詩文の中でも哲学が見出せるはずである。したがってゲーテによると分離した哲学は必要ではない。分離している哲学は宗教あるいは信仰に基づいていないからである。

ゲーテは以下の箇所でも詩文と哲学を比べている。そこからゲーテにとって「哲学」は「理性」であることが分かる。彼は1807年の春に次のように述べている。

神秘主義とは、未熟な詩文（文学）(Poesie) ³⁴、未熟な哲学。

詩文（文学）³⁵ (Poesie) ³⁶とは、成熟した自然。

哲学とは、成熟した理性。

詩文（文学）³⁷ (Poesie) ³⁸は自然の秘密を指向し、これを形象 (Bild) ³⁹によって解こうとする。哲学は理性の秘密を指向し、これを言葉によって解こうとする（自然哲学、実験哲学）。

神祕主義は自然と理性の秘密を指向し、これを言葉と形象によって解こうとする。⁴⁰

ゲーテによれば、自然の秘密を指向するのは詩文であり、理性の秘密を指向しているのは哲学である。ゲーテは詩文を自然と、哲学を理性と関連させている。それゆえに、詩文は自然の秘密の表現として捉えればよい。シュトゥルム・ウント・ドラング」(Sturm und Drang) (『疾風怒濤』, 1765-1785) の代表的な作品である『若きヴェルターの悩み』⁴¹ (*Die Leiden des jungen Werthers*, 1774) の中で、自然を描写するエピソードが多くある。さらにこの作品の中で「心」(独 Herz) という言葉がよく用いられている。この意味では、詩文は「心」の表現としても捉えることができる。この点については以下でさらに詳しく論じていく。

『詩と真実』の第2部第6章の中で、ゲーテは詩文と宗教の共通点について次のように述べている。

というのは、詩文(文学)⁴² (Poesie)⁴³ においては不可能なものにたいするある種の信仰が、宗教においては不可説な(不可測な)⁴⁴ もの(Unergründliche)⁴⁵ にたいする同様な信仰が生ずるはずであるから、自分の分野においてその二つを証明し解明しようとする哲学者は、非常に不利な立場におかれているように私には思えたからである。それにまた、一人一人の哲学者が他とは異なった論拠を求め、ついには懷疑論者はあらゆるものに根拠も根底もないと公言するにいたったことは、やがて哲学史によっても証明されたからである。⁴⁶

詩文と宗教の共通点は、不可能なものや不可説なものに対する信仰である。エッカーマンによるとゲーテが書き、話したすべての言葉は、神が「究めがたいものであり、人間はそれについてただ、その現れてくる痕跡と予感をおぼろげに感じているにすぎない」⁴⁷ ものであると述べている。宗教において

の不可説なものに対する信仰は、ゲーテにとって神あるいは神的な法則に対する信仰であろう。

ゲーテの理解によると、哲学は理性に基づいて、すべてのものを理性で説明し、証明しようとする。それに対して詩文は、不可能なものを表現することができる。また宗教は不可説なものを把握している。したがって、ゲーテは不可説なものが存在していることを確信して、不可説がゆえに、哲学者もこれを説明できない、と彼は結論付けた。

以上で述べたように、ゲーテは宗教に含まれている哲学と、含まれず分離している哲学を区別している。上記の引用文の中の哲学は、宗教に含まれず分離している哲学のことであり、詩文と宗教に対する哲学である。理性に基づいている哲学においては、不可能なもの、不可説なものに対する信仰がない。このような哲学においては、目に見える証明できるものが求められている。

ゲーテによると、不可能なものに対する信仰は、詩文において生ずるはずである。彼は『ゲーテの散文からの言葉』（*Sprüche in Prosa*）の中で「迷信は人生の詩文だから、詩人が迷信的であることは何も悪くない。」⁴⁸と述べている。「詩人は迷信的である」とまで言うゲーテは、詩人にある意味で想像性の自由を与えている。詩人には詩の創作において限界が一つもない。ゲーテはさらに1810年の7月にリーマーと対話し「詩人が道徳を説くと牧師よりも、もっと困ったことになる。なぜならば彼は、教訓のため寓話を編みだしたり、衣をきせたりしなければならなくなるから。」⁴⁹と述べている。教訓を与えるために、宗教においても、童話においても、詩文においても寓話が使われることも少なくない。想像性豊かな寓話は現実の範囲を超えている。

ゆえにさらに詳しく解釈するためにゲーテの童話についての次の考察を用いる。「童話とは、わたしたちにとって不可能なできごとを、可能もしくは不可能な条件のもとで、可能なものとして叙述するもの。」⁵⁰ 詩文と童話においては著者の想像性が働き、物語が生み出される。書かれたものは理性の範囲を超えて、幻獣などが出てくる幻想世界を描写することもある。詩文と

童話と宗教においては目に見えない世界、例えば死後の世界、人間の魂、神、悪魔なども描写または表現することができる。

もちろん哲学においてはこのようなテーマも扱われているが、基本的に理性、または批判が基盤となる。それに対して、詩文、童話において、さらに宗教においても、理性と批判ではなく、主に信仰と想像性が基盤となっている。信仰と想像性を踏まえた文学的表現に対して、現実を踏まえた文学的表現もある。ゲーテは「小説とは、わたしたちにとって可能なできごとを、不可能もしくはほとんど不可能な条件のもとで、現実のものとして叙述するもの。」⁵¹と述べている。ゲーテにとって小説は、現実の範囲における話である。ただし、その中に目に見えない、計器で計れない「愛」「悲しみ」「怒り」などの人間の感情が描写されることもあるが、それは現実世界に限られた目に見えない感情である。従って小説などの現実を語るものと哲学の理性に対して、詩文と童話と宗教は不可説なものを語ることを可能にする。

第2節 ゲーテが考える詩文と宗教の役割

アレッサンドロ・マンゾーニ (Alessandro Manzoni, 1785-1873) の讃歌に関連して、ゲーテは詩文と宗教の関連性について「時代の様々な出来事のために人々が分裂するとすれば、宗教と詩文は全世界を厳粛で深遠な奥底の部分で結合する。」⁵²と述べている。この世に人々を分裂させる力が、数多くあるという現実を意識しながら、ゲーテは宗教と詩文の中に、人々を結合させる力があることを見出している。以上で述べたように、ゲーテによると宗教の中に含まれている哲学があるゆえに、宗教と分離した哲学は必要ない。言い換えれば、信仰を基本とした哲学が求められている、と。このような哲学が世界を結合する力を持っている。

さらにゲーテは1815年4月27日のフリードリッヒ・ウィルヘルム・フォン・トレブラ (Friedrich Wilhelm Heinrich von Trebra, 1740-1819) 宛の手紙の中で「詩文が個別なものへの関心を越えて、全体的展望へと我々をいざなうと

き、それは常に調和的なはたらきをもつ。」⁵³と述べている。全世界の人々を結合する調和的な力は、あらゆるものを結びつける善なる力であるが、それに対抗する力、分離する力もある。いつの時代でも分離する力が働く中では、結合する力が必要であろう。

結合するものはなんであろうか。ゲーテによれば、それは心または信仰である。理性に対しての心、または疑問に対しての信仰である。ゲーテが活躍したドイツの革新的な文学運動であるシュトゥルム・ウント・ドラングも啓蒙主義に異議を唱え、理性に対して感情を主張する運動であった。この運動に参加した詩人たちは思考の合理性に対して、信仰の直接性と心の避けられない必要性で対抗しようとしていた。その中の代表的な作品は、まさに「心」という言葉が頻繁に使われる、ゲーテの『若きヴェルターの悩み』である。

ゲーテはさらに詩と宗教の共通点について「詩文（文学）⁵⁴においては不可能なものにたいするある種の信仰が、宗教においては不可説な（不可測な）⁵⁵ものにたいする同様な信仰が生ずるはずである。」⁵⁶と述べている。彼によるとその共通点は、「不可能なもの」と「不可説なもの」に対する信仰である。従って宗教と詩における信仰の力は、人々を分裂させようとする力に対しての、人々を結合する力なのではないか。

第3章 詩文と芸術における真理と神的なもの

本章では、「真実は神に似ている。直接には現われず、わたしたちはその示顕によって真実を推測するほかはない。」⁵⁷というゲーテの発言に基づき詩文と芸術における神的なものについて論じる。「真実は神に似ている。」⁵⁸とゲーテは、真実と神をほぼ同等のように扱っている。彼は、全てのものに対して、目に見えない真実、あるいは神、あるいは神的なもの、を感じ、認識している。それらのものが全てのものごとに顕現していることは、ゲーテの汎神論的生命観であった。

さらにゲーテは1825年『気象学の試み』(*Versuch einer Witterungslehre*)

の「はじめに一般的なことを」の中で次のように述べている。「真理は神のものと同じで、われわれにはけって直接に認識できない。われわれが目にするのは、その残照、例、象徴といった、個別の類縁現象にすぎない。われわれはそれを把握しがたい生命とは認めながらも、把握したいという望みはあきらめきれない。」⁵⁹ここでは、ゲーテは真理と神のものを同等にしている。

直接に認識できない神のものは残照、例、象徴といった、個別の類縁現象を通して目に見えるようになる。なかなか把握できない生命を把握できるようになることはゲーテの望みであった。このような望みはゲーテの真実と神的なものへの探求の精神を示している。

以上で述べたように、ゲーテは自然研究者としては汎神論者であり、自然のあらゆるものにおいて神的なものを探究し、認識している。そして彼は詩人として、また芸術家としては多神論者であるが、すべての詩文と芸術において汎神論的な見方で神的なものを見出していることを、本章で論じる。

第1節 詩文における真理と神的なもの

ゲーテの引用文「真実は神に似ている。直接には現われず、わたしたちはその示顕によって真実を推測するほかはない。」⁶⁰を踏まえて、シムはゲーテにとって「詩文や世界と社会の道徳的秩序は、真理へのまなざしと、神的なものへの啓示を開くのである。」⁶¹と結論付けている。ゲーテは草と石の中だけでなく、詩文や世界と社会の道徳的秩序の中でも神的なものを認識している。作家としての詩人、芸術家のゲーテは多神論者であるが、鑑賞者としての詩人、芸術家のゲーテは、詩においても、芸術においても汎神論的な見方で神的なものを見出し、認識している。

詩文（文学）⁶²は自然の秘密を指向し、これを形象（Bild）によって解こうとする。哲学は理性の秘密を指向し、これを言葉によって解こうと

する（自然哲学、実験哲学）。神秘主義は自然と理性の秘密を指向し、これを言葉と形象によって解こうとする。⁶³

詩文は形象によって自然の秘密を指向している。哲学は言葉によって理性の秘密を指向している。ここでゲーテは、詩文を「言葉」ではなく「形象」によって解こうとする、ゆえに、彼にとって詩文とは「形象」である。ゲーテは、詩文とは言葉を使いながら、「形象」のようなものを作り出しているもの、と思っている。このような「形象」によって、詩文は自然の秘密を指向している。ここで言い加えることは、宗教のテキストもこのような詩文を用いていることである。

ゲーテが自然研究者として自然を探究している姿は、詩人として詩文を書く姿の中にもある。それは彼が詩人として「自然の秘密」を指向しているからである。

『詩と真実』の第16章のスピノザについてのパラグラフの中で、ゲーテは自身の「うちにある詩的天分」について次のように述べている。

私は私のうちにある詩的天分を、しだいにまったく自然として考えるようになっていた。私は外的な自然を私の詩的天分の対象として眺めるように生まれついていただけに、なおさらそうであったのである。このような詩的天分の発言は、もちろんなんらかの誘因によって呼び起こされ規定されることもあったが、もっとも喜ばしくもっとも豊かにそれが現われるのは、無意識のうちに、むしろ意思に反して現われてくる場合であった。⁶⁴

ゲーテは彼の「うちにある（内的な）詩的天分」をまったく自然として考えて、生まれつきのものとして捉えている。彼はさらに「外的な自然」も同じ自然の一部として捉えている。「うちにある（内的な）詩的天分」と「外的な自然」は両方とも同じ自然に所属して、一体である。この詩的天分は、無意識のうちに、意思に反して現れる、自然の創造力である。

以上で述べたようにゲーテは詩人として多神論者であり、多神論的テーマを扱っているが、彼の詩的天分・才能そのものは自然の一部であるゆえに、汎神論的である。その上に鑑賞者としての詩人のゲーテは、詩において汎神論的な見方で神的なものを見出し、認識している。

第2節 芸術における真理と神的なもの

ゲーテは主に詩人として有名であったが、芸術にも興味を持っていて、絵を描き、芸術について論じて、芸術作品を深く鑑賞し、解釈しようとした⁶⁵。彼は1790年の春にヴェネツィアに滞在している際に、聖母マリアのギリシャのイコン（トルコから亡命していたギリシャのオースドックスなキリスト教徒の聖画像）に対する印象を1790年4月の日記の中に次のように述べている⁶⁶。「絵は聖なるものを表現し、聖なるものは絵によって崇拝されるようになった。こうして宗教と芸術の概念は渾然一体となった。」⁶⁷この言葉は、鑑賞者としての芸術家の発言と捉えればよい。ゲーテはキリスト教の聖なるものを表現する絵を観察し、「宗教と芸術の概念は渾然一体」ということに気づいた。彼はさらに芸術と宗教の概念を『ゲーテの散文からの言葉』(*Sprüche in Prosa*)の日付のない遺稿(undatierter Nachlass)の中で次のように区別している。

芸術は一種の宗教的感覚を、深いゆるぎない厳粛を基礎としている。そのためもあって、芸術は好んで宗教と一つになりたがる。宗教は芸術感覚を必要としない。それ自身の厳粛を基礎としているからだ。宗教は趣味を与えることがないと同様に、また、芸術感覚を授けることもしない。⁶⁸

ゲーテによると、宗教は自身の厳粛を基礎としているから、もともと芸術感覚を必要としない。だが芸術も宗教を必要としないが、芸術は、一種の宗教的感覚や、深くゆるぎない厳粛を基礎としているゆえに、芸術と宗教が一

体となることは少なくない。したがって、宗教の芸術的表現が、この世には多く存在するのだと思われる。このできごとはキリスト教においてだけではなく、他の宗教にもあるが、このテーマに関してはさらなる研究が必要である。

ゲーテにとって芸術や美こそは永遠なるものと神的なものの啓示を示している。宗教的なものと芸術的なものはたがいに前提条件となっている。それはゲーテがナザレ派とラファエロ、レンブラントの芸術を例にとって（特にイタリア旅行で）詳述しているように、造形芸術の広い部分にも通じる⁶⁹。

ゲーテは1787年9月6日に、それは2番目のローマ滞在（1787年6月－1788年4月）の時であったが、次のように述べている。「これらの高度な芸術作品は、同時に人間の自然の作品でもあり、真実と自然の法則に従って生み出されたものである。恣意的なものや空想されたものの一切が合致して、そこに必然性が生じ、そこに神がいるのだ。」⁷⁰ゲーテは、神が芸術、特に古代の芸術の中にも身をひそめ、その中に表現されることを確信していた。このような「人間の自然の作品」は「真実の自然の法則」に従って生み出されたものである。

以上で述べたようにゲーテは詩人と芸術家として多神論者であるが、芸術の鑑賞者としては芸術品を自然の一部として捉えて、汎神論的な見方をしていく。

ゲーテは真実の宗教に関して次のように述べている。「真実の宗教は二つしかない。一つは、わたしたちの内部と周囲に住む神聖なものを、まったく形なしに認め、崇めるものであり、もう一つは、その神聖なものをもっとも美しい形で認め、崇めるものである。その中間にあるものはすべて偶像崇拜である。」⁷¹ゲーテにとって認め崇めるものは基本的に二つである。一つは目に見えない形を取る神聖なものである。もう一つは目に見えるもっとも美しい形をとるものである。ゲーテはこの二つのものを真実の宗教と呼んでいる。両方の真実の宗教は信仰そのものを表している。形なしの神聖なもの（神

的なもの、魂、エンテレヒー的なもの、力など)へ信仰と、もっとも美しい形あるもの(自然、宗教のもっとも美しい芸術的表現)への信仰であろう。「その中間にあるものはすべて偶像崇拜である」ゆえに、ゲーテは宗教の芸術的表現をもっとも厳しい目で観察しているといえる。

次にゲーテは芸術、芸術品について考察し、解釈しながら、芸術家についてのあり方、創造仕方についても論じている。ゲーテは1827年3月30日のレオポルディーネ・グルストナー・フォン・グルスドルフ(Leopoldine Grustner von Grusdorf)宛の手紙の中で次のように述べている。

もしあなたが私のこの提案を受け入れ、その有効性を信じられるなら、書面で、いやむしろ絵によってそれを表明されるのを知りたいと思います。その際わたしが何度でも繰り返して申し上げたいのは、造形芸術家はまずもって力強い現実によって徹底的にみずからを鍛えなければならず、その結果はじめて現実から理念的なものを発展させ、そして最後には宗教的なものの高みにまで登ることができるということです。⁷²

ゲーテによると、造形芸術家は現実から理念的なものへ、そして最後に宗教的なものへの創造を目指すべきである。優れた芸術家になるためにはたえず訓練がいる。この道は過程に過ぎない。もっとも完成した宗教的なものを創るためにはまず、力強い現実において徹底的に自らを鍛える必要がある。

第4章 自然と芸術

ゲーテがフランスの哲学者、美術批評家、作家であるドゥニ・ディドロ(Denis Diderot, 1713-1784)の批評論『絵画論』*Essai sur la peinture* (1766)をフランス語からドイツ語に翻訳し、コメントを付したものはドイツ語で *Diderots Versuch über die Malerei* (1799) という。その中にゲーテの芸術についての考察もあり、彼は次のように述べている。

自然は自分のために活動しているように見える。芸術家は人間として、人間のために活動している。（省略）芸術家が、自らを生んでくれた自然に対して、感謝を込めながら、感じ考え、人間らしく仕上げられたもう一つの自然を、自然に対し報じる。このためには、天才であり、選ばれた芸術家は、法則とルールに従って行動しなければならない。この法則とルールは自然が定めた、自然に反しないものである。芸術家の一番大きい富であるこの法則とルールを通して、芸術家は自然の大きな富と自身の心情の豊かさを制し使うことを学んでいる。⁷³

ゲーテによると、自然に対し報じる芸術品を生み出すためには、芸術家は自然が定めた法則とルールに従わなければならない。このような法則とルールに従えば芸術家は自然の富も、自身の心情の富も完璧に使用することができるようになる。ただし、そのためには訓練が必要であろう。芸術家が自然の法則を深く理解すればするほど、さらに現実によって徹底的に自らを鍛えれば鍛えるほど、「現実から理念的なものを発展させ、そして最後には宗教的なものの高みにまで登る」ことができ、もっとも美しい宗教的芸術品を創ることができるといえる。と同時に、「人間は宗教的であるかぎり、詩文と芸術において多作である」⁷⁴ ゆえに、優れている芸術品を創るためには芸術家自身の宗教性も求められている。

ゲーテは1802年にラウハシュテットの新しく開館された劇場のために小戯曲『われわれがもたらすもの』（*Was wir bringen*, 1802）を書いた。その中に古典期におけるゲーテの芸術観を端的に示している次のソネットがある⁷⁵。ソネットに出てくる自然を代表する妖精は次のように述べている⁷⁶。

自然と芸術はたがいに避けあっているようにみえて
いつのまにか手を結んでいた
わたしの反抗心も消えたいまは

両者がひとしくわたしを惹きつける

おそらく大切なのは着実な努力だけだろう
日々規則ただしく全身全霊をうちこんで
芸術につながろうとするとき
自然もののびやかに心のなかに開花するらしい

およそ形成とはそうしたものだ
放縦な精神に
どうして純粹無垢が達成できよう

大事をめざすものは自己集中しなければならぬ
制約のなかではじめて巨匠がうまれ
規則だけがわれわれに自由をあたえる⁷⁷

演劇術を代表する少年は妖精（自然）を狙っているが、妖精が逃げようとしている時にメルクルが少年と妖精に対し、二人で舞台の歓喜を高揚させるべきだと言って、二人を協力させる⁷⁸。ソネットの最後の行で「規則」という訳語・言葉が使われているが、原文では Gesetz⁷⁹ が使われており、それは「法」あるいは「法則」とも翻訳することができる。自然を代表する妖精は、大事をなすためには法則・規則の自由が必要であると強調しているゆえに、自然の法則に従えば、大きな成果を出すことができる。作品を生み出すためには芸術家は、自然が定めた、自然に反しない法則とルールに従って行動しなければならない⁸⁰。

このような自然が定めた法則は、スピノザが説いている法則を思い出させ、ゲーテが解釈し描写する「自然は、永遠の、必然的な、神自身でさえなんら変更することのできない神的な法則」と関連することができる。ゲーテはすべてのものにおいて神的なものを認識するように、すべてのものにおいて、

すなわち芸術と詩文の創造仕方においても、自然の法則を認識しているといえる。

おわりに

ゲーテは我々にはけっして直接に認識できない真理が神のものとと同じで「われわれはそれを把握しがたい生命とは認めながらも、把握したいという望みはあきらめきれない。」⁸¹と考えている。「世界をその最も奥深いところで総べているもの」⁸²や「生命」そのものを認識し、把握したいというのはゲーテにとって最大の望みであった。

あらゆるものごとにおいて真理、神的なものを認識し、見出すゲーテは『詩と真実』の中で「自然は、永遠の、必然的な、神自身でさえなんら変更することのできない神的な法則に従って働いている」と述べて、スピノザに踏まえて自信の生命観を描写している。

本論文では、ゲーテは詩人と芸術家と自然研究者として、詩文と芸術と自然の中で真理、神的なものを見出し、認識していることを明確にした。詩文は自然の秘密を指向して、形象を通して解こうとしている。芸術作品は自然の法則に従って創るならば、優れている作品となるということが分かった。

同じようなゲーテの探求精神は宗教思想の探求にも見られる。ゲーテは生涯に渡って、あらゆる宗教思想を研究していた。このような探求は真理、神的なものへの探究として捉えることができる。しかし、彼は教会的な意味では、キリスト教徒ではなかったことも分かった。一番大きい影響を受けたのはスピノザの『エチカ』からであったが、ゲーテは純粋なスピノザ主義者でもなかった。なぜなら、ゲーテはスピノザの哲学を独自に解釈し、スピノザが直接表現しなかった輪廻の概念を表現している。

自然研究者としてゲーテは、スピノザの「神即自然」(deus sive natura)の概念を用いて自然を汎神論者の目で研究している。この意味において、ゲーテにとって自然研究は、自然を研究し、発見することだけではなく、最終的

には神的なものへの探求であるといえる。自然研究は、ゲーテが表現している「自然は、永遠の、必然的な、神自身でさえなんら変更することのできない神的な法則」への理解を深めるためである。そして不可説なものを説明できるようにするための試みであろう。

以上のことから、ゲーテの作品の中には、キリスト教の聖者だけでなく、神話や歴史上の人物や、いくつもの教派などが現われる、ということからゲーテは、詩人として多神論者であり、多神論的テーマを扱っていることが分かる。作品の作り手としての詩人または芸術家のゲーテは多神論的な考えを持っているが、作品の鑑賞者としての詩人または芸術家のゲーテは、汎神論的な見方で神的なものを見出し、認識している。

ゲーテが自然研究者として自然を探究している姿は、詩人として詩文を書く姿とも重なる。それは彼が詩人として「自然の秘密」を指向しているからである。芸術家が自然の法則を深く理解すればするほど、また現実によって徹底的に自らを鍛えれば鍛えるほど、「現実から理念的なものを発展させ、そして最後には宗教的なものの高みにまで登る」ことができる。そして美しい宗教的芸術品を創ることができる。と同時に、「人間は宗教的であるかぎり、詩文と芸術において多作である」⁸³の言葉通り、優れている芸術品を創るためには芸術家自身の宗教性も求められている。ゲーテはすべてのものにおいて神的なものを認識するように、芸術と詩文の創造の仕方においても、自然の法則を認識しているといえる。ゲーテの精神の大きさと、生命に対する理解と探究心があったからこそ、彼は、すべてのものごとにおいて、真理と神的なものを見出し、認識することができたといえる。

ゲーテの作品『詩と真実』から、詩と宗教の共通点は、「不可能なもの」と「不可説なもの」に対する信仰である、と解釈できる。宗教と詩における信仰の力は、人々を分裂させようとする力に対しての、人々を結合する力だと考えられる。

ゲーテは宗教と詩文、宗教と哲学、宗教と芸術について論じている。哲学においては基本的に理性、または批判が基盤となる。それに対して、詩文、

童話、さらに宗教においては、理性と批判ではなく、主に信仰と想像性が基盤となっている。

詩と宗教と哲学を別のものとして捉えることは多いと思われるが、古代の作品にあるように、この三つのものがそろった場合のある種の力にゲーテは感づき、ゆえに哲学が含まれた宗教的詩文にものごとを統一できる力を感じ、同じような統一感を自身の作品にも出そうとしていたと考えられる。

今後の研究課題としては、ゲーテが残された数多くの自然研究に関する随筆を確認しながら、自然研究とゲーテの宗教性についての様々な発言を調べて、さらなる研究が必要である。

参考文献

【1 ゲーテ自身の著作】

(ドイツ語)

Goethe, Johann Wolfgang: *Sämtliche Werke. Briefe, Tagebücher und Gespräche*. 40 in 45 Bänden in 2 Abteilungen, Deutscher Klassiker Verlag, Frankfurt am Main, 1993-1999.

1. Abteilung:

- Bd. 1: *Gedichte*. 1756-1799. Hrsg. von Karl Eibl, 1987. (略号: FA 1)

- Bd. 2: *Gedichte*. 1800-1832. Hrsg. von Karl Eibl, 1988. (略号: FA 2)

- Bd. 12: *Bezüge nach aussen. Übersetzungen II. Bearbeitungen*. Hrsg. von Hans-Georg Dewitz, 1999. (略号: FA12)

- Bd. 13: *Sprüche in Prosa. Sämtliche Maximen und Reflexionen*. Hrsg. von Harald Fricke, 1993. (略号: FA13)

- Bd. 14: *Dichtung und Wahrheit*. Hrsg. von Klaus-Detlef Müller, 1986. (略号: FA 14)

- Bd. 15/1 *Italienische Reise I*. Hrsg. von Christoph Michel und Hans Georg Dewitz, 1993. (略号: FA15/1)

- Bd. 20: *Ästhetische Schriften*. 1816-1820. *Über Kunst und Altertum I-II*. Hrsg. von Hendrik Birus, 1999. (略号: FA 20)

- Bd. 25: *Schriften zur allgemeinen Naturlehre, Geologie und Mineralogie*. Hrsg. von Wolf von Engelhardt und Manfred Wenzel, 1989. (略号: FA 25)

2. Abteilung:

- Bd. 2 (29): *Briefe, Tagebücher und Gespräche. Das erste Weimarer Jahrzehnt. 1775-1786*. Hrsg. von Hartmut Reinhardt, 1997. (略号: FA 29)

- Bd. 3 (30): *Briefe, Tagebücher und Gespräche. Italien – im Schatten der Revolution. 1786-1794*. Hrsg. von Karl Eibl, 1991. (略号 : FA 30)
- Bd. 7 (34): *Briefe, Tagebücher und Gespräche. Napoleonische Zeit II. 1812-1816*. Hrsg. von Rose Unterberger, 1994. (略号 : FA 34)
- Bd. 10 (37): *Briefe, Tagebücher und Gespräche. Die letzten Jahre I. 1823-1828*. Hrsg. von Horst Fleig, 1993. (略号 : FA 37)
- Bd. 11 (38): *Briefe, Tagebücher und Gespräche. Die letzten Jahre II. 1828-1832*. Hrsg. von Horst Fleig, 1993. (略号 : FA 38)

(日本語)

- ゲーテ : 『ゲーテ全集』 神品芳夫ほか訳 潮出版社 1979—1992, 新装普及版 2003.
- 第1巻 : 「詩集」 山口四郎訳 1979. (略号 : 『ゲーテ全集 1』)
 - 第2巻 : 「詩集」 山口四郎編 1980. (略号 : 『ゲーテ全集 2』)
 - 第3巻 : 「ファウスト・ウルファウスト」 山下肇訳 前田和美訳 1992. (略号 : 『ゲーテ全集 3』)
 - 第6巻 : 「若きヴェルターの悩み」 神品芳夫訳 1979. (略号 : 『ゲーテ全集 6』)
 - 第9巻 : 「詩と真実」 山崎章甫・河原忠彦訳 1979. (略号 : 『ゲーテ全集 9』)
 - 第10巻 : 「詩と真実」 河原忠彦・山崎章甫 1980. (略号 : 『ゲーテ全集 10』)
 - 第13巻 : 「文学論・箴言と省察」 小岸昭訳 岩崎英二郎・関楠生訳 1980. (略号 : 『ゲーテ全集 13』)
 - 第14巻 : 「気象学」 轡田収訳 1980. (略号 : 『ゲーテ全集 14』)

(日本語 : その他)

ゲーテ : 『ファウスト』 第1部, 相良守峯訳 岩波文庫 1958.

【2 ゲーテ以外の著作, 研究書】

(ドイツ語, 英語)

Bollacher, Martin: *Der junge Goethe und Spinoza. Studien zur Geschichte des Spinozismus in der Epoche des Sturms und Drangs*. Max Niemeyer Verlag, Tübingen, 1969.

Colombo, Gloria (2013): Goethe und die Seelenwanderung. In: *Goethe-Jahrbuch 2012*, Bd. 129, Wallstein Verlag, Göttingen, 2013, S. 39-47.

Dilthey, Wilhelm: *Das Erlebnis und die Dichtung*. Vandenhoeck & Ruprecht in Göttingen, 1970.

Goethes Gespräche. Bd. 2, hrsg. von Woldemar Freiherr von Biedermann, Band 1–10,

Leipzig 1889–1896.

Mommsen, Katharina: *Goethe und die arabische Welt*. Insel Verlag, Frankfurt am Main, 1988.

Mommsen, Katharina: *Goethe und der Islam*. Herausgegeben von Peter Anton von Arnim, Insel Verlag, Frankfurt am Main, 2001.

Simm, Joachim: *Goethe und die Religion. Aus seinen Werken, Briefen, Tagebüchern und Gesprächen*. Insel Verlag, Frankfurt am Main, 2000.

Thielicke, Helmut: *Goethe und das Christentum*. R. Piper & Co. Verlag, München, 1982.

Totok, Wilhelm: *Handbuch der Geschichte der Philosophie, Frühe Neuzeit*. Band IV, Unter Mitarbeit von Erwin Schadel et al. Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1981.

(日本語)

ビーダーマン編：『ゲーテ対話録2』 菊池栄一訳 白水社 1963.

ボルノー ,O.F.: 『生の哲学』 玉川大学出版部 1975.

エッカーマン：『ゲーテとの対話 (中)』 山下肇訳 岩波書店 2001.

ヘルムート・ティーリケ：『ゲーテとキリスト教』 田中義充訳 文芸社 2003.

【本論文筆者の博士論文】

ツグラッゲン, エヴェリン：「ゲーテにおける『生命哲学』の研究 ―自然詩文・永遠・輪廻・行為― Studies in the Life Philosophy of Goethe - Natural Poetry, Eternity, Metempsychosis, Deed」『創価大学・創価女子短期大学学術機関リポジトリ』2017.
<http://hdl.handle.net/10911/4983> (略号：ツグラッゲン)

注

1 『ゲーテ全集 3』, 105 ページ。

2 Simm, Heinrich Joachim: *Goethe und die Religion*, 2000.

3 „Poesie deutet auf die Geheimnisse der Natur“ *Religion und Kunst*. (Simm (2000: 383-395))

4 O.F. ボルノー (1975) 『生の哲学』, 18 – 27, 90 – 92 ページと Dilthey, Wilhelm: *Das Erlebnis und die Dichtung*, 1970, S. 126 と Bollacher, Martin: *Der junge Goethe und Spinoza. Studien zur Geschichte des Spinozismus in der Epoche des Sturms und Drangs*, 1969などを参照。

5 „von der frühen Protestantismuskritik über pantheistische Glaubensinhalte bis zum späteren Humanitätsideal und zur Altersmystik, wenn er – zu Wielands Tod 1813 und in den Gesprächen mit Eckermann – seine Gedanken zur Transzendenz und zur Wiedergeburt explizit formuliert.“ (Simm (2000: 12) 筆者訳：ツグラッゲン, 58 ページ

)

- 6 Wilhelm Totok (1981) 参照。
- 7 ツグラッゲン, 100 ページ。
- 8 „Mir bleibt Christus immer ein höchst bedeutendes, aber problematisches Wesen.“ (FA 38, 278. 筆者訳)
- 9 『ゲーテ全集 10』, 179 ページ。
- 10 „Ich für mich kann, bei den mannigfaltigen Richtungen meines Wesens, nicht an einer Denkweise genug haben; als Dichter und Künstler bin ich Polytheist, Pantheist hingegen als Naturforscher, und eins so entschieden als das andre. Bedarf ich eines Gottes für meine Persönlichkeit, als sittlicher Mensch, so ist dafür auch schon gesorgt. Die himmlischen und irdischen Dinge sind ein so weites Reich, daß die Organe aller Wesen zusammen es nur erfassen mögen.“ (FA 34, 147. 筆者訳)
- 11 „Hier bin ich auf und unter Bergen, suche das göttliche in herbis und lapidibus.“ „von einem göttlichen Wesen die Rede ist, das ich nur in und aus den rebus singularibus erkenne“ (FA 29, 583-584. 筆者訳: ツグラッゲン, 192 ページ)
- 12 この詩は『ゲーテ全集 1』, 210 - 212 ページに収められている。ドイツ語版は FA 1,316-318 に所収。
- 13 『ゲーテ全集 1』, 418 ページ参照。
- 14 Simm (2000: 9-10) を参照。
- 15 „Mir bleibt Christus immer ein höchst bedeutendes, aber problematisches Wesen.“ (FA 38, 278. 筆者訳)
- 16 „Goethe hat die Religion, das Nachdenken über Religion, in einzigartiger Weise in sein Werk und in seine Sprache integriert. Und dabei nahm er sich zu jeder Zeit die Freiheit des Widerspruchs, auch gegen eigene Positionen.“ (Simm (2000: 11) 筆者訳: ツグラッゲン, 96 ページ)
- 17 „Hier geht es darum zu zeigen, daß religiöses Denken, ja der Glaube Goethes Leben und Werk grundieren, seine Weltanschauung seine Sprache bestimmen.“ (Simm (2000: 12) 筆者訳)
- 18 „Das Göttliche zu enthüllen, wo es sich auch verberge, war sein Anliegen. Zugleich aber war er stets darum bemüht, das, was er wirklich glaubte, zu verhüllen oder in ein poetisches Bild zu fassen. Damit zeigt sich auch in religiösen Fragestellungen Goethes grundsätzliches Denkmuster: die Vereinigung der Widersprüche, die Synthese im Sinne von Polarität und Steigerung.“ (Simm (2000: 9) 筆者訳)
- 19 ヘルムート・ティーリケの『ゲーテとキリスト教』 (*Goethe und das Christentum*, 田中義充訳, 文芸社, 2003) などというゲーテとキリスト教についての数多くの先行研究がある。
- 20 カタリーナ・モムセンの『ゲーテとアラブ世界』 (Mommssen, Katharina: *Goethe*

und die arabische Welt. 1988) と『ゲーテとイスラム』（Mommmsen, Katharina: *Goethe und der Islam*. 2001）というゲーテとイスラムについての先行研究がある。

- 21 Colombo, Gloria (2013): Goethe und die Seelenwanderung. In: *Goethe-Jahrbuch* 2012, Bd. 129, 2013, S. 41-42 など。
- 22 「ゲーテの先輩であるヘルダーは仏教について『人類歴史哲学考』の中のいくつかの箇所で「釈迦の宗教」について述べている。ゲーテは主に、ケンペルの『日本誌』、シュロッサーの『輪廻に関する二つの対話』、ヘルダーの『人類歴史哲学考』の東洋仏教の思想を取り上げている作品から、仏教思想についての知識を得たと考えられる。」（ツグラッゲン（2017）171 ページ）など。
- 23 Simm (2000: 223-320) 参照。
- 24 “Die Geheimnisse, sagte G., habe er zu groß angefangen, wie so vieles. – Die 12 Ritter sollten die 12 Religionen (?) sein und alles sich nachher absichtlich durcheinanderwirren, das Wirkliche als Märchen und dies umgekehrt als die Wirklichkeit erscheinen.” (FA 34, 484. 筆者訳)
- 25 ゲーテ (1958) 『ファウスト 1』, 34 ページ。
- 26 ヘルムート・ティエリケ『ゲーテとキリスト教』, 2003, 167-168 ページを参照。
- 27 『ゲーテ全集 9』, 196 ページ。
- 28 „Die Menschen sind nur so lange productiv in Poesie und Kunst, als sie noch religiös sind; dann werden sie bloß nachahmend und wiederholend; wie wir auf das Alterthum, dessen Monumente alle Glaubenssachen waren und von uns nur aus und um Phantasterei und phantastisch nachgemacht werden.” (*Goethes Gespräche*. Bd. 2, 1889–1896, S. 322. 筆者訳) ビーダーマン編 (1963) 『ゲーテ対話録 2』 菊池栄一訳 白水社の和訳文には少し古いところがあるゆえに、原文から翻訳した。
- 29 「文学」を「詩文」に入れ替えた。
- 30 『ゲーテ全集 9』, 196 ページ。
- 31 「文学」を「詩文」に入れ替えた。
- 32 FA 14, 243
- 33 『ゲーテ全集 9』, 195 ページ。
- 34 FA 13, 198
- 35 「文学」を「詩文」に入れ替えた。
- 36 FA 13, 198
- 37 「文学」を「詩文」に入れ替えた。
- 38 FA 13, 198
- 39 FA 13, 198
- 40 『ゲーテ全集 13』, 341 ページ。
- 41 『ゲーテ全集 6』, 5 – 102 ページ。
- 42 「文学」を「詩文」に入れ替えた。

- 43 FA 14, 243
- 44 「不可測な」を「不可説な」に入れ替えた。
- 45 FA 14, 243
- 46 『ゲーテ全集 9』, 196 ページ。
- 47 エッカーマン (2001) 『ゲーテとの対話 (中)』, 216 ページ。
- 48 „Der Aberglaube ist die Poesie des Lebens, deßwegen schadet's dem Dichter nicht abergläubisch zu seyn.“ (FA 13, 21. 筆者訳)
- 49 『ゲーテ対話録 2』, 106 ページ。
- 50 『ゲーテ全集 13』, 347 ページ。 „Mährchen das uns unmögliche Begebenheiten unter möglichen oder unmöglichen Bedingungen als möglich darstellt.“ (FA 13, 184)
- 51 『ゲーテ全集 13』, 347 ページ。 „Roman der uns mögliche Begebenheiten unter unmöglichen oder beynahe unmöglichen Bedingungen als wirklich darstellt.“ (FA 13, 184)
- 52 „Wenn sich über mannichfaltige Vorkommenheiten der Zeit die Menschen entzweien, so vereinigt Religion und Poesie auf ihrem ernsten tiefem Grunde die sämmtliche Welt.“ (FA 20, 423. 筆者訳)
- 53 „Poesie habe doch immer etwas Versöhnendes, wenn sie uns mehr zum Überschauen, als zu einer besondern Theilnahme auffordert.“ (FA 34, 430. 筆者訳)
- 54 「文学」を「詩文」に入れ替えた。
- 55 「不可測な」を「不可説な」に入れ替えた。
- 56 『ゲーテ全集 9』, 196 ページ。
- 57 『ゲーテ全集 13』, 204 ページ。
- 58 『ゲーテ全集 13』, 204 ページ。
- 59 『ゲーテ全集 14』, 273 ページ。
- 60 『ゲーテ全集 13』, 204 ページ。
- 61 „Die Poesie und die sittliche Ordnung der Welt, der Gesellschaft eröffnen einen Blick auf die Wahrheit, den Vorschein des Göttlichen.“ (Simm (2000: 17) 筆者訳)
- 62 「文学」を「詩文」に入れ替えた。
- 63 『ゲーテ全集 13』, 341 ページ。
- 64 『ゲーテ全集 10』, 222 ページ。
- 65 FA 15/1, 422 参照。
- 66 FA 30, 955-958 参照。
- 67 „Das Bild stellte heilige Dinge vor und die heiligen Dinge gewannen durch das Bild die Verehrung. So amalgamirt war der Begriff von Religion und Kunst.“ (FA 30, 541. 筆者訳)
- 68 『ゲーテ全集 13』, 310 ページ。
- 69 Simm (2000:385) を参照。

- 70 „Diese hohen Kunstwerke sind zugleich als die höchsten Naturwerke von Menschen nach wahren und natürlichen Gesetzen hervorgebracht worden. Alles Willkürliche, Eingebildete fällt zusammen, da ist die Notwendigkeit, da ist Gott.“ (FA 15/1, 424. 筆者訳)
- 71 『ゲーテ全集 13』, 212 ページ。
- 72 „Wie Sie diese meine Vorschläge aufnehmen und sich von Brauchbarkeit derselben überzeugen, wünsche schriftlich, mehr aber bildlich ausgedrückt zu erfahren; wobei ich denn aber- und abermals wiederhole, daß der bildende Künstler sich zuerst an der kräftigen Wirklichkeit vollkommen durchüben müsse, um das Ideelle daraus zu entwickeln, ja zum Religiösen endlich aufzusteigen.“ (FA 37, 461. 筆者訳)
- 73 „Die Natur scheint um ihrer selbst zu wirken, der Künstler wirkt als Mensch, um des Menschen willen. (. . .) so gibt der Künstler, dankbar gegen die Natur, die auch ihn hervorbrachte, eine zweite Natur, aber eine gefühlte, eine gedachte, eine menschlich vollendete zurück. Soll dieses aber geschehen, so muß das Genie, der berufne Künstler nach Gesetzen, nach Regeln handeln, die ihm die Natur selbst vorschrieb, die ihr nicht widersprechen, die sein größter Reichtum sind, weil er dadurch sowohl den großen Reichtum der Natur als den Reichtum seines Gemüts beherrschen und brauchen lernt.“ (FA 12, 432. 筆者訳)
- 74 前掲注 (28)
- 75 『ゲーテ全集 2』, 451 ページと FA 2, 1320 を参照。
- 76 FA 2, 1320 参照。
- 77 『ゲーテ全集 2』, 61 ページ。
- 78 FA 2, 1320 参照。
- 79 FA 2, 839.
- 80 FA 12, 432 参照。
- 81 『ゲーテ全集 14』, 273 ページ。
- 82 ゲーテ (1958) 『ファウスト 1』, 34 ページ。
- 83 前掲注 (28)

中学校書写における行書学習の意義の再検討

吉 田 悟

はじめに

中学校国語科の学習指導要領には、中学1年生より書写の授業において行書学習を行うことが明記されている。この学習は小学校5・6年生より意識される速く書くための技能を、行書という書体を学習することにより、効果的に習得していくための取り組みであるとひとまずはいえよう。

しかし、この行書学習については、学校行事の多忙さや重点的に学習する教科との関係もあり、思うように授業が行われていない実態が指摘され続けている¹。これは筆者が書道教室を主宰して、中学生を指導してきた実際の経験からも首肯できる実態といえる。こうした実態は、中学生における行書学習の定着を調査した浦野氏の報告で、行書の特徴としての①点画の丸み ②点画の連続 ③点画の変化 ④点の省略 ⑤筆順の変化 ⑥部分の書き方など全ての項目について、定着率が10%以下という極めて低い数値が出ていることによって裏付けがされていると言えよう²。

翻って視点を学ぶ主体である中学生に移してみると、例えば筆者が住む地域で行われる硬筆展（ペン）では3年生において行書（漢字仮名交じり文）の縦書き、書初展（毛筆）では2・3年生において行書（漢字仮名交じり文）の課題が出されることとなるが、上記の実態を前提とすると、中学生は行書学習の積み重ねがほとんどないまま唐突にこうした課題に取り組まねばなら

ないこととなる。こうして学ばれる行書は、中学生の目にどのように映るであろうか。恐らく奇異でよく分からない、そして書きにくい書体として、学ぶ意義もほとんど理解されずに終わることが想像される。

このような現状を生み出している原因は、先に取り上げた学校での諸事情による外的要因も考えられるが、書道とくに行書が実用から減退していることから生ずる学習意義の喪失という内的要因の占める割合が大きいと考えられる。今日、我々が目にする行書は、かなり限られたケースになっており、その中でも、自らが行書を書く機会、特に毛筆で書く機会に迫られる場面はほとんどないと言っても過言ではないであろう。

しかし、昭和33年以降、告示の形で示されてきた学習指導要領において、行書が中学校国語科の書写で学ぶべき内容として取り上げられ続けてきた事実は、それ相応の根拠があり、行書という書体に普遍性を認めていることを前提としていると考えるのが妥当である。特に、伝統的な国語文化への理解として、また高校芸術科書道への接続の観点からも、今日でも中学校において行書が学ばれる根拠は失われていないとするに異論はないであろう。

よって、行書学習の現状を鑑みて、その改善を図ることを試みるのであれば、こうした根拠も踏まえた上で、外的な要因よりも内的な要因の改善、つまり、より積極的な行書学習の意義を見出していく作業が、効果的な方途であると考えられる。

そこで、本稿では中学校書写における行書学習の意義を再検討することを目的とする。まず今日に至るまでの学習指導要領における行書学習の変遷の確認を通じて、行書学習の意義に横たわる問題点を浮かび上がらせる。そして新しく告示された学習指導要領の方向性を踏まえた上で、今後の行書学習の意義に関わるキーワードを抽出し、それぞれの視点から行書学習の意義を検討していく。

1 学習指導要領における行書学習

（1）昭和 22 年・26 年改定版（試案）

学習指導要領における行書学習は、昭和 22 年・26 年改定版の試案で示された時点から、中学校における学習内容に含まれている³。ただ昭和 22 年の段階では、国語科の「書きかた」の中に「硬筆」と「習字」が含まれている構成となっており、昭和 26 年においては、やや国語科として編成が進み「書くこと」に「硬筆」と「毛筆習字」が含まれた構成となっている。

この時期の学習指導要領で注目すべき点は、すでにペンが毛筆にとって代わり、日常の手書きの主力となっていたにも関わらず⁴、今日から見ると、まだ日常で毛筆が使われていた中での行書学習の原風景が伺えることである。

まず、昭和 22 年の学習指導要領（試案）においては、「習字学習指導の目標」として「二 日常生活における文書、通信の必要に役だてる」、「四 毛筆の文字美に対する鑑賞力をふかめ、かつ、その表現力をやしなう」を掲げた上で、「習字学習の機会を与えるばあい」という例を 11 ほど挙げている。

この例を列記すると「1 はがき・手紙・ふうとうを書く」、「2 履歴書・届書・願書などを書く」、「3 慶弔や贈答品などの包紙・目録を書く」、「4 領収書・借用書・契約書などを書く」、「5 色紙・たんざく・条幅などを書く」、「6 決議文・規約・宣誓文・げき文・標語などを書く」、「7 祝辞・弔辞・表彰状・答辞などを書く」、「8 かべ新聞・公知文・掲示などを書く」、「9 立札・表札・看板・広告・ポスター・道案内などを書く」、「10 会や式の次第、プログラムなどを書く」、「11 書物の表題をつけたり、持物に名まえを書く」となっており、今日から見ると、驚くほど毛筆の機会が想定されていることが注目される。

併せて中学 1・2 年生の学習指導においては習字の必要性について「個人ならびに社会的な生活における毛筆の使用状況を調査し、実用・芸術の両面から、その必要性がわかっていく」と示されており、これらより、毛筆が日常で使われる中で、実用から芸術の領域に至るまでの幅広い学習が意図されていることが分かる。

こうした中で行書の学習は中学1・2学生で「文字はひらがな、かたかな、漢字のかい書・行書・あるいは一般化した一部の草書などについて、その筆順や正しい字形を学習する」、3年生ではこの行書学習の内容が「漢字の行書および一般化した一部の草書に習熟し、はや書きの技能を身につける」と示され、これらの学習が上記の場面を想定した中で位置付けられ意図されていることが伺える。

昭和26年の改定版(試案)になると、冒頭で「書くことを効果的に行うためには、習字の学習が必要である」と習字の地位の確認がされた上で⁵、「習字学習は、特別の計画を必要とするが、孤立することなく、国語学習全体の中に、書くことの一環として適正に位置づけられなければならない」と示され、さらに昭和22年で例示されていた習字学習の機会が、中学校生徒の文字を書く経験として、中学生の文字を書く機会に整理された観点となっており、その後の書写としての整理に向けた動きが垣間見える。

この中で行書学習は、「習字学習指導の段階」の「初期段階」、「進んだ段階」、「より進んだ段階」のうち、最後の「より進んだ段階」に「行書および一般化された草書にも習熟する」と示されるが、これは速書きのための計画的な指導にも取り上げられる内容となっている。

また、「書くこと」の冒頭には、「毛筆習字は実用面からは多少遠ざかったとはいえ、まだ、通信文、公式の文、届・掲示物など実生活の上で利用されている。毛筆習字の技術は、ペンやえんぴつを使うとき以上に練習を要し程度の高いものである。毛筆による文字美の鑑賞をとおして芸能科書道につながるものであって、中学校ではその準備段階としても一つの意義を持つものである」と記述されており、当時すでに毛筆が実用から遠ざかりつつある現状がありながらも、まだ日常で使用されている実用の面や、芸術的側面として、高校書道の前段階としての学習にも意義を持たせていることが伺える。

さらに、指導上の注意においては、「かい書と行書、大字と小字、漢字とかな、毛筆と硬筆、それらにおける書体・書風の異同を考えて効果的に指導する」と示されるほか、「実用的な面と美的な面と一貫した発展をはかり、

これを結びつけて書くようにする」,「美しく文字を書くことの喜びが味わえるようになる」など、実用と美的要素や芸術性が一体となった学習が企図されていることが分かり⁶, 教科としての編成の進展による差異はあるものの、こうした特徴は昭和 22 年・26 年を貫いたものといえ、この流れの中で行書も学ばれていたことが推測される。

(2) 昭和 33 年～昭和 52 年

しかし、こうして行われていた指導内容は、告示として正式に示された昭和 33 年の学習指導要領集約へ向けた中で、科目編成を含めた大きな議論となったことが杉山氏によって指摘されている⁷。

この中で、杉山氏は毛筆習字で美的要素や芸術的な領域などが指導されていた点が国語科の括りの中で問題視される中、最終的に文部省の意向で、毛筆習字を含めた形で「書写」の呼称として国語科に残された経緯を明らかにしている。

この議論の中で、特に昭和 32 年度の中等教育教育課程分科審議会の議論で見られる「高等学校では芸術科書道となっている。中学校では教育課程全体の立場からみて、『正しく、美しく書く』を含めた意味で習字として指導するということで現段階ではやむを得ないのではないか。高等学校への準備としても、美的要素を含めて、国語科からはずさないで残すことに賛成する」⁸, 「毛筆習字は国語科の中でできないとも言えない。毛筆習字は国語の基礎学力、表現の訓練になる。国語の内容をなすものということになれば、いままでの考え方よりも一歩進展する」⁹という発言は、毛筆を含めて国語科の中に残すことに肯定的な意見ではあるが、その後の国語科の中における書写の位置付けが象徴されたものとして注目される。

この経緯を総括して、杉山氏は「国語科に位置づけられる毛筆習字は、芸術性や伝統文化への理解、情操陶冶としての毛筆習字ではなく、あくまでも文字を書くことの道具としての毛筆習字であるという考え方に進んだのである」¹⁰と述べるが、この位置付けの影響を受けたのは楷書よりも行書学習で

あったと想像される。

というのも、行書という書体の特性は、文字を書くという実用的な部分に美的要素や芸術性が結びついて一体となっている場合が多く、これは弾力性に優れた毛筆によって発展してきた特性であるといえ、こうした点から毛筆による学習では、実用と美的要素や芸術性を分けることが難しいと考えられるからである。

ただ、昭和33年から昭和52年における学習指導要領においては、行書学習は先に引用した発言に見られる通り、美的要素を担保され、美しく書くこと、また文字を鑑賞することなどを通して、一定の学習意義を有していたことが想定される¹¹。

例えば昭和33年の学習指導要領では、各学年の目標について「文字を正しく書くようにさせるとともに、美しく速く書くことができるように努めさせる（第1学年）」、「目的や必要に応じて、適当な書写ができるようにさせる（第2学年）」、「書写された文字について、理解し、鑑賞させる（第3学年）」とした上で、第1学年で「かい書およびやさしい行書を書く」と行書学習が取り上げられている。

第2学年以降は行書の文言がないが、「目的や必要に応じた適当な書写」という記述や、「書写された文字の表現やその美に対する感覚を養うように考慮する」という指導内容から、行書学習が引き続き意図されていることが想定される。

これを裏付けるように、昭和44年の学習指導要領では、各学年の目標で「文字を正しく整えて書くとともに、速く書くことができるように、書写の能力と態度を養う（第1学年）」、「目的や必要に応じて文字を正しく、美しく、速く書く能力と態度を養う（第2学年）」、「書写された文字について理解と関心をもたせる（第3学年）」と示された上で、指導内容で、「やさしい行書の基礎的な書き方を理解して書くこと（第1学年）」、「やさしい行書の書き方を理解して書くこと（第2学年）」、「かなおよび漢字の楷書ややさしい行書を書く（第3学年）」と、一貫して行書学習が取り上げられていることが

分かる。

さらに、昭和 52 年の学習指導要領では、各学年の目標について、「文字を正しく整えて速く書く能力を身に付けさせるとともに、進んで書写する態度を育てる（第 1 学年）」、「文字を正しく美しく速く書く能力を身につけさせるとともに、工夫して書写する態度を育てる（第 2 学年）」、「目的や必要に応じて文字を正しく美しく速く書く能力を身につけさせるとともに、書写力を生活に役立てる態度を育てる（第 3 学年）」と、第 3 学年においても「美しい」という表現が追加され、その指導内容についても、「書写された文字、形式、配置などについて理解を深め、その美しさを感じ取ること」と記されている。書写においてもっとも「美しい」という表現が盛り込まれた時期と言えよう。

なお、それまで「書くこと」に属していた書写が、昭和 52 年では「表現」に配置されているが¹²、国語科書写としてスタートした昭和 33 年から昭和 52 年までの学習指導要領の時期においては、概ね「美しい」という表現によって、美的要素を学習の根拠とすることが可能であり、行書学習が一定の意義を有していた時期であると考えられる¹³。

（3）平成元年～平成 20 年（現行）

ところが、平成元年の学習指導要領において、行書学習が大きく根拠として持っていた「美しい」という表現が削られることとなった。これは、昭和 52 年で懸念された書写の「表現」への配置による、書道的誤解が現実のものとなったことへの批判、丸文字など生徒の文字の乱れが指摘されるようになったことが重なり、書写の「言語事項」への配置換えがなされたことに伴い行われたものである¹⁴。昭和 33 年での科目編成において議論となった際、辛うじて担保されていた美的要素は、この改定で完全にその可能性が塞がれた形で集約されたと言える。

また、毛筆の位置付けの明確化も図られ、内容の取扱いに「毛筆を使用する書写の指導は各学年で行い、硬筆による書写の能力の基礎を養うようにす

ること（傍線は筆者。以下同）」と明記された。この美的要素の削除と毛筆の位置付けの明確化は、書写の本来意図された方向に向けての改定ではあったが、行書学習にとっては大きい根拠の喪失であったと言えよう¹⁵。この平成元年の改定では、それまで目標で示されてきた書写の内容も姿を消すこととなり、書写にとっては大きな岐路となった改定と言える。

指導内容は、平成元年では、第1学年で「行書の基礎的な書き方を理解して書くこと」、第2学年で「漢字の楷書や行書とそれらに調和した仮名の書き方を理解して書くこと」、第3学年で「ア 目的や必要に応じて適切な形式や文字の書き方を考え、調和よく書く」、「イ 漢字の楷書や行書とそれらに調和した仮名に書き慣れて、読みやすく速く書くこと」と、それまでの行書学習は引き続き意図されていることが伺える。

さらに平成10年の改定でも、第1学年で、「漢字の行書の基礎的な書き方を理解してかくこと」、第2・3学年で「ア 字形、文字の大きさ、配列・配置などに配慮し、目的や必要に応じて調和よく書くこと」、「イ 漢字の楷書や行書とそれらに調和した仮名の書き方を理解して書くとともに、読みやすく速く書くこと」と取り上げられ、基本的にはこれまでの流れを受けた行書学習の内容である。

これらを一見すると、行書学習の内容は変化していないように思われるが、社会的に見ると、平成元年の前後ではワープロの普及、そして平成10年の前後については、パソコンが急速に普及した時期であり、書写の未履修の問題が提起された時期と重なっていることを鑑みると、文字を手書きする機会の減退とともに、美的要素を根拠として失ったことも含めて行書学習が大きく後退した可能性を指摘できる。

これを受けた現行の学習指導要領である平成20年の改定では、書写は改めて「伝統的な言語文化と国語の特質に関する事項」に配置され、各学年での取り組みにも変化が現れた¹⁶。

第1学年では「行書の基礎的な書き方を理解して書くこと」、第2学年で「ア 漢字の行書とそれに調和した仮名の書き方を理解して、読みやすく速く書

くこと」とこれまでの行書学習の内容が示されるほか、第2学年で「イ 目的や必要に応じて、楷書又は行書を選んで書くこと」と楷書と行書の選択が明文化された。

この内容について、解説では「楷書で書いた方がよい場合と行書で書いた方がよい場合とがあることを踏まえ、習得した書体に関する知識や技能を目的や必要に応じて主体的に選択し書くことである。このとき、読み手を意識し、表現効果や伝達効果などを高めるために、毛筆や硬筆などの筆記具の選択について工夫することも大切である」¹⁷と述べられ、楷書と行書を選択しつつ、筆記具の選択をする中で、表現効果を高めることが意図されていることに注意が喚起される。

また、第3学年では「身の回りの多様な文字に関心をもち、効果的に文字を書くこと」と、高校芸術科書道への接続が意図された内容が追加され、この「効果的に文字を書くこと」について、「文字の伝達性や表現性などを考えながら、目的や必要に応じて書くことである」と示され、改めて表現についての言及がなされていることが注目される。

（4）新学習指導要領の方向性 平成29年

今回改定された学習指導要領では、更なる変更点があり、書写は「知識及び技能」の「我が国の言語文化に関する次の事項を身につけることができるよう指導する」ことの中に配置されることとなった¹⁸。

この「知識及び技能」については、各学年で同一の表現として「社会生活に必要な国語の知識や技能を身に付けるとともに、我が国の言語文化に親しんだり理解したりすることができるようにする」と目標に示された。平成元年以降、書写は目標から削られた状態であったが、「知識及び技能」という括りではあるものの、目標として再び示されたこととなる。

指導内容については、第1学年で「漢字の行書の基礎的な書き方を理解して、身近な文字を行書で書くこと」と、身近な文字で活用することに行書学習の意義が具体的に示され、追加された。また、第3学年で「身の回りの多様な

表現を通して文字文化の豊かさに触れ、効果的に文字を書くこと」と「文字文化」との表現も追加された。

そもそも、行書学習に関しては、現行の学習指導要領解説においても、「伝統的な文字文化として理解して書くこと」¹⁹と、「文字文化」としての捉え方が示されていたが、今回の改定では、この「文字文化」の持つ意味とその存在感が大きく増している。

例えば、新学習指導要領の解説では、第2学年の「イ 目的や必要に応じて、楷書又は行書を選んで書くこと」について、「目的や必要に応じて書くことを文字文化として享受し」²⁰と、表現性に関わる行書学習の根拠に、「文字文化」の捉え方を示している。

さらにこの「文字文化」については、「文字の成り立ちや歴史的背景といった文字そのものの文化」と「社会や文化における文字の役割や意義、表現と効果、用具・用材と書き方との関係といった文字を書くことについての文化」の両面の捉え方が示され、明確な解釈が盛り込まれた²¹。

現在はパソコンの普及にとどまらず、スマートフォン、タブレットをはじめ、インターネットやメール、ソーシャル・ネットワーク・サービス（SNS）などの普及により、手書きの機会は更に減退していると言ってもよい。「文字文化」の観点は、こうした社会の状況を踏まえた上でも、行書学習だけではなく、今後の書写全般での学習意義の深化に向けて、掘り下げが期待されるテーマであると言える。

2 行書学習の意義の再検討

前章で確認したように、学習指導要領における行書学習は、昭和22年・26年初期、毛筆による実用は遠ざかりつつあるものの、まだ日常で使用する機会を想定した上で、実用と美的要素や芸術性が一体となった学習が意図されていた。

昭和33年に書写の呼称としてスタートしてからは、文字を書くことによる、

国語力の養成を中心とした捉え方にシフトすることが企図されたとはいえ、昭和 52 年の学習指導要領までは美的要素が担保されたことにより、行書学習は一定の意義を有し得た時期であると言える。

しかし、平成元年に書道的誤解からの脱皮のために、美的要素の削除が行われたこと、また毛筆は文字を書くための道具として、あくまで硬筆の基礎力を提供するシンボリックな位置付けとして明確化されたことにより²²、行書の学習はもっぱら文字の書写という側面に基づいた学習の意義に集約されたと言えよう。

この流れは、書写の本来意図された方向への集約であるとともに、毛筆の日常からの減退や手書き文字を取り巻く社会の変化、それに伴う生徒の学習活動の変化にも対応したものであると言えよう。現行の学習指導要領、そして新しく告示された平成 29 年の学習指導要領でもこの流れは引き継がれており、行書学習の意義の検討に際し、こうした流れを無視することはできないであろう。

その中で、新学習指導要領で浮上してきた「文字文化」の捉え方は、これまでの行書学習の変遷を踏まえても、掘り下げが期待されるテーマであり、今後より精査すべき内容であると言える。というのも、新学習指導要領に先駆けて公開された答申では、2030 年に向けて生徒たちが成熟した社会でいかに新しい価値を創造できるかというテーマが前面に出されているからである²³。

つまり、新しい学習指導要領に示された、生徒に国語の基礎力としての知識及び技能を提供するという書写の明確な位置付けにより、この「文字文化」の観点をどのように掘り下げ、有意義な形にしていくかということは、手書きの機会の減退にどう向き合うのかという消極的なテーマにとどまらず、生徒が文字を使い、どのように新しい価値を創造していくか、より価値的な言語活動を行っていくかという、積極的なテーマに向けても大きな影響を及ぼしていくことが想定されるからである。

よって、これまでの学習指導要領の変遷を踏まえた上で、今後の行書学習

の意義として検討すべきテーマを、(1) 速書き、(2) 表現、(3) 文字文化の3点に絞り、考察を進めていきたい。

(1) 速書き

行書学習は昭和22年の学習指導要領の段階から速書きの目的が示されており、新しい学習指導要領においても変わらず引き継がれている一貫した行書学習の意義と言える。これは今日の中学校の書写においては特に硬筆によって意識される目的であると考えてよいであろう。

その理由としては、内容が増加する中学校での学習活動における筆記や、社会生活でのより速い筆記の便に供するため²⁴、速書きの技能の習得を目指し、速く書くことのできる書体として行書を学ぶということが考えられる。現行の学習指導要領では、この技能は小学校5・6年生で意識される書く速さに関連した指導事項であり²⁵、小学校では場面と状況に応じた書く速さが示されるのに対し、中学校においては前面に出される指導事項となる。

歴史的に見ると、行書は通行書体として発生し、草書とともに楷書に先駆けて発達を遂げた。楷書が完成してからも、行書は草書とともに併行して使用され、特に行書については、中国・日本において幅広く使用されてきたと言って良いであろう²⁶。

行書が使用されてきた理由として、通行書体としての実用的な側面が考えられる。例えば早くは後漢から魏にかけて活躍した鍾繇について「行狎書、相聞する者なり（行狎書と言われるもので、存問に用いるものである）」²⁷と、すでに発生当時から行書が実用的な書体として書簡に使われてきたことが伺え、楷書が成立し全ての書体が出揃った唐代においては、「吏に趨き時に適うは、行書を妥と為す（吏員が〔実務的なものを〕書くものや、一般の日常処理にかなった書体は、行書がもっとも適している）」²⁸と、日常の事務処理に対して行書が実用的な書体としての役割を果たしていたことが示されている。日本においても、同様に使用されてきたと考えてよいであろう。

このように、行書という歴史的な書体としての特性、そしてこれまでの学

習指導要領の整合性からも、実用的な側面として、速書きは行書学習の意義の第一として挙げられることに異論はないであろう。

押木氏は「正書体を手で書く必要が極端に減少し、残る手書き文字の用途から通行書体が本来重視される状況にあると考えられる」²⁹と、行書という書体の歴史的な特性からの現代的意義付けを試みているが、今日における行書学習の意義の一つとしての速書きについて、歴史的に行書が通行書体として実用的に使用されてきたという特性を根拠としていくことは自然な流れであろう。

しかし、それを現在の中学校の段階でどう捉えて指導していくのかという点に、検討の余地はあると考える。冒頭で触れた通り、中学生における行書学習の定着率は非常に低く、現在でもその数字は改善されていないことが予想される。そうした中で、速書きのための手段として、生徒自身が行書を使用していく段階に、生徒の学習成果を上げていくことは、かなり難しいと言わねばならない³⁰。

こうした点を踏まえると、今後、行書学習の意義として速書きを位置付け続けていくためには、次の二点の方向性が必要であると考えられる。

第一に、より効果的な行書指導の手法の開拓である。行書学習の定着の低さは、実際に書写の授業が思うように行われていない実態が前提ではあるが、指導する国語科教員がどれほど書道の専門的素養を具え、自らが行書を書くことができるのかという点を考慮すると、行書指導の難しさも要因となっていることが想像される。

押木氏は上記の考察の中で、行書の合理性について総合的な運動要素の減少を挙げた上で、この運動の観点からの捉え直しを提案しており³¹、東京書籍の教科書における行書学習の導入には、この観点が盛り込まれている³²。また、筆圧・筆脈に注目することで、行書の学習成果が上がることも報告されており³³、いずれも運筆に着目した行書の指導法が効果を上げていくことが想定される。

このほか行書学習の系統化を目指して、行書として学習しやすい字の選定

や、その学習順序の試行、また毛筆から筆ペンやペンなど筆記具を活用した展開に重点を図った指導手法の研究など、様々な観点から行書指導の手法が改善されることを期待したい³⁴。

そして第二に、速書きのための行書学習の位置付けを変更することである。中学校における行書学習の定着の低さから高校書道へと目を向けた時、どのような実態が見えるであろうか。例えば荒井・加藤・松本氏が行った調査では、中学校で低迷していた行書学習の習熟度が、高校ではかなり上がっていることが報告されている³⁵。

このことが示しているのは、行書の学習成果が仮に中学校において上がらなかったとしても、高校へと継続的な取り組みを図ることによって、将来的な学習成果が上がっていくことである。つまり、中学校における行書学習の意義として速書きの習得を目指す中で、中学校書写においては、行書の基礎的な書き方を理解して、高校そして大学へと発展を期す捉え方に位置付けていくことが実態に即している可能性が高いことである。

中学校においては、行書の速書きのための基礎的学習を行うという、行書学習の意義の絞り込みは、指導する国語科教員にとっても、目標点が見えやすく、指導する観点が明瞭化しやすいことが考えられる。また、行書の学習を通じて、楷書の速書きに応用していく手法、つまり行意をもって楷書に応用し、小学校で取り組まれた点画のつながりを意識する方法を実効化することにより³⁶、楷書での速書きを達成していくことを目標とすることも選択肢として考えられる。

(2) 表現

先に取り上げた速書きを、行書の持つ実用的な側面とすれば、この項で検討する表現は、行書の持つ芸術的な側面と言え、これは高校芸術科書道への接続も視野に入った内容となろう。

歴史的に見ると、前項で触れた書簡、つまり中国における尺牘については、実用的なものであるとともに、王羲之を中心に六朝から唐まで、行書の芸術

的發展の中心にあったと言え、唐代以降の王羲之流の流行とその継承、また日本への流伝と和様書の醸成など、その影響の大きさを鑑みた際、この実用性と芸術性が共存した行書の特性は看過できないものがあると考えられる。

こうした行書の特性は、昭和22年・26年当初は、実用と美的要素や芸術性が一体で学ばれたことにより学習が担保されていたが、昭和33年で国語科へ書写が配置された際に、この芸術性は中学校の書写からは除かれた考え方になったことはすでに確認した。

ただ、行書を学ぶ際、こうした行書の持つ芸術的、美的な要素を全く度外視する訳にはいかず、行書を書体として選択する際には、こうした芸術的、美的な感性によって選択するのが通常であろう。こうした、行書の書体としての効果的な選択について、現行そして新しい学習指導要領では、あくまで文字としての「表現」という捉え方をしている。

これは、今日までの学習指導要領の変遷を踏まえ、高校芸術科書道への接続を考えた際には、妥当な取り上げ方であると考えられるが、中学校において、高校芸術科書道との混同を避けつつ、行書の表現性をどのように捉えて取り組んでいくかについては、位置付けが難しいというのが率直な意見であろう。

もっとも、高校芸術科書道で意図される行書の表現は、古典学習が基盤となったものであり、その古典の書法を高度に抽象化した技法を学ぶ中学校書写の行書における表現とは一線を画すものであることは言うまでもない³⁷。

この点について、豊口氏は「文字は言語の記録・伝達のためのツールとして社会生活に深く根ざしたものであり、そこでの表現性は文字が担う言語の記録・伝達の機能を阻害するものであってはならない。あくまでも『記録性』『伝達性』といった文字の基本的な機能が保証される中で、『表現性』は駆使され機能する必要がある」³⁸と注意を促すが、言語としての文字の習得や活用を目的とする国語科書写での行書の表現と、文字を素材として、自らの意図や個性を表現として創造的に昇華していく高校芸術科書道での行書の表現とは、出発点が異なっていることに留意が必要である³⁹。

ただし、こうした懸念とは裏腹に、昭和22年・26年当初、毛筆や手書きが日常に残っていた中で、実用と美的要素や芸術性が一体となって、自然に行書が表現としての選択に入っていたのとは異なり、今日の社会生活における行書の選択については、レタリングやパソコンのフォントでの活用、更には最近特に散見されるようになったデザイン的な行書を中心とした、印象的・感覚的な文字の表現としての捉え方に変化していることを考慮する必要はあるだろう。

例えば、テレビにおけるテロップの印象の調査では、行書体のフォントが和食の料理番組のテロップに調和しているという結果が示されており⁴⁰、現実に関わり合っている日常的に目にする行書の活用は、和食、和菓子といった和食文化、また四季の景色との調和を図るような場面など、印象的・感覚的な活用の類であるといってもよいであろう。

また、教科書の教材についても、三省堂がロックバンドのBump Of Chickenの「Sailing day」の歌詞を行書で書くという導入を行っているが、ここでは「新しい書体との出会い」というタイトルのもと、「これらの文字から、どのような印象を受けますか」と投げかけられており、この印象的な表現の捉え方として行書学習を導入していることが分かる⁴¹。

行書が日常の実用から離れ、印象的・感覚的なものに訴える書体となりつつある中、こうした方向での行書学習の意義付けは、社会の文字を使用する環境の変化を踏まえても、今後の社会生活に役立てる書写の観点からも、一定の意義を与えていくことは有効であると考えられるであろう。

ただ、そうした印象的・感覚的な文字の表現として、行書学習の意義を与えていくだけでは、なぜ行書の表現性を国語科書写として学んでいくのかという根拠に乏しいと言えよう。ここでは、その行書の表現性について歴史的な特性を掘り下げ考察していきたい。

そもそも行書の特性は、その本来持っている表現の幅も考えられる。例えばすでに宋代には「隸法、地を掃いて自り、真は拘に幾く、草は放に幾し。両間に介する者、行書有り。是に於て、真を兼ねれば、則ち之を真行と謂い、

草を兼ねれば、則ち之を草行と謂う（隸書が衰退してから、真書はますます硬くなり、草書はますますのびやかなものとなった。この両者の中間に位置するものとして行書がある。行書のうちで、真書に近いものを真行、草書に近いものを草行と呼ぶ）」⁴²と、楷書から草書の中に位置する幅広い書体を行書と捉えていたことが分かる。この記述を証明するように、行書は中国・日本ともに幅広い表現があると言ってよいであろう。

こうした行書の表現の特性を支えている点について、宋代では、米芾が顔真卿の行書「争坐位帖」に対して「其の忠義憤発、頓挫鬱屈し、意は字に在らず、天真罄露、此の書に在り（その忠義の心が憤発したり、頓挫鬱屈したり、心が書かれる字にあらず、かえって天真がすっかりこの書の中にあらわれている）」⁴³と品評を加え、また同じく宋代の蘇軾が欧陽修の書に対し、「欧陽文忠公の書は、自ずから是れ学者の共に儀刑する所、其の人を見るが如きに庶幾き者なり（欧陽文忠公〔欧陽修〕の書は、元来学者たちがみな手本としているものであり、その人をまのあたりに見る思いがする）」⁴⁴と評した点が注目される。

書かれた文字に書者の主観が表現され、ひいては人格の反映がされているとする捉え方は、清朝の劉熙載の「『書は如なり』と。その学のごとくし、その才のごとくし、その志のごとくす。これを総ぶれば、その人のごとしというのみ（『説文解字』の「序文」に、「書とは形をまねてかくことである」と言っているが、書はその人の学問をそのままに表現し、その人の才能をそのままに表現し、その人の志をそのままに表現する。これをまとめて言うならば、書はその人をそのままに表現していると言える）」⁴⁵という言葉にも象徴される通り、古典立脚主義とともに、長い中国の書文化を貫く伝統とも言え、その中心に行書が位置していたと考えられる。

こうした行書の表現の教養主義的な特性を、そのまま行書の学習の意義に結び付けることは、書教育における人格陶冶や情操教育が、戦中の国粹主義に傾く中で強調された過去を鑑みても躊躇されるし⁴⁶、国語科書写の趣旨とは離れることとなろう。

そこで、こうした行書の表現の特性について、書者が容易に情意を盛ることができるという行書の持つ表現の弾力性に着目し、尺牘で主に発展してきたことを踏まえ、これを受け取り見る側が、その弾力性に自由に参画して心を通わせ、豊かなコミュニケーションを図ってきたことに注目したい。

中国をはじめとする漢字文化圏においては、「見書如見人（書を見ることはその人と会うことと同じである）」として、書を通じて、会うことのできない故人や知人・友人達と心を通わせてきたという書文化の実態があり、その中心に行書があると言ってよいであろう。

またこうした行書の持つ表現の弾力性は、日本においても、和様の書が行書として生み出され、仮名の曲線的な特性と調和して歴史的に詩歌の盛衰と一体となってきたこと⁴⁷、また近代まで文化人を中心に書による表現と交流が行われきた中で、行書がその中心で役割を果たしてきたことを鑑みると、日本においても、長く受容されてきた行書の特性であると考えられる。

歴史的に、自身と他者の豊かなコミュニケーションを図ってきた書体として、行書の持つ表現の弾力性を、行書の表現の根拠として学んでいくことは、「文字文化」としての行書の特性を理解して学ぶこととなり、言語活動を支える国語科の趣旨からも学習指導要領での位置付けとも矛盾しない根拠付けとなると考えられる。

(3) 文字文化

これまで検討してきた、「速書き」や「表現」は、行書の書体としての特性の両面からの意義付けであり、歴史的に発展してきた行書本来の特性としての根拠付けができる。この点から言えば、両者の特性は、すべて学習指導要領で示されている「文字文化」の観点に包含されると言ってよい。

その意味において、「速書き」や「表現」といった行書という書体自体の持つ特性からの意義付けとは異なり、「文字文化」という観点は、これらを含めた総体的な捉え方になるが、行書学習の意義付けの上では、特に次の二点での掘り下げの可能性が指摘できる。

第一に、行書学習を通じ「文字文化」への理解を深めることにより、今日まで残されてきた国語資料の理解へ繋げたり、原典資料についての理解を図るなど、国語自体への理解を深める方向への意義付けである。これは、高校・大学へと国語の段階的な発展や円滑な接続ができる可能性をも含んだ内容と言えよう。

先に確認した通り、行書が長く日本の中で受容されてきた歴史を鑑みると、文字文化としての行書の特性の理解は、今日まで残されてきた国語資料の理解への橋渡しとなる可能性が考えられる。

松本氏は現行の学習指導要領における書写と「伝統的な言語文化」の指導での相互補完的連携について、書写サイドからのアプローチとして「広く文字文化の学習として構え、そこにスキルの学習も内容理解に基づく鑑賞の学習も取り込むのである」⁴⁸、「伝統的な言語文化」からのアプローチとして「文字は単なる記号ではないという捉えが必要になる。昔の人のものの見方や考え方を知るには、和歌や短歌を読むだけでなく、書いて、書かれた文字を含めて鑑賞していたという点に着目しなければならない」⁴⁹とした上で、この相互連携を図る手段として「単元を貫く言語活動」を提唱している⁵⁰。

松本氏の提唱する連携は、新しい学習指導要領の考え方においても可能であり、さらには古典の領域に留まらず、行書が日常的に使われ国語資料として残っている近代までの領域においても可能であろう。

一部の教科書ではこうした方向の教材化が意図されているほか⁵¹、実際の中学校現場ではこうした単元を貫く活動が取り入れられているケースもあり、より効果的な教材化の試み、小筆や筆ペンなど筆記具の活用、用紙・用材の工夫を図るなど、国語自体の興味の高まりへ行書学習を活用する試みが期待される。

第二に、「文字文化」の観点から、毛筆の位置付けを適正化することである。

前章で確認した通り、今日の中学校の書写教育における毛筆の位置付けはシンボリックなものであり、こうしたシンボリックな毛筆の学習に授業時間を割くだけの積極的な意義を見出し得るのかという点で、毛筆の学習には消

極性が残っているのが実際と言えよう。

もっとも、これまで確認してきた行書の特性としての意義付けである、「速書き」において、運筆に着目した指導による学習成果が期待されることを鑑みても⁵²、さらに「表現」についても、その特性から必然的に毛筆によって効果的に学習できる可能性が高いことから、毛筆による学習には一定の意義を与えることはできる。

ただ、松本氏が「毛筆を使用した学習スタイルは書写と書道とで酷似しているために、一般社会や子どもには理解が難しいという事実がある」⁵³と指摘していることは、書写の本来の指導性と、今日の社会生活での毛筆の使用状況を考慮すると理があり、「毛筆の伝統性という側面を広く文字文化という視点の中で捉え直す余地を作ることで妥協点を見出す」⁵⁴としている点は、今回の改定における「文字文化」の解釈でより重要な観点として浮かび上がってきたものと言えよう。

「文字文化」と毛筆の関連について、豊口氏は「日本において伝統的に使用されてきた文字はおおむね毛筆によって書かれてきたもので、必然的に毛筆という筆記具の特性に応じた『表現性』を伴うものであった。毛筆による独特の表現性に『美』が見出され、芸術として今日まで継承されてきたこと、また、その表現性に書き手の個性や人格をも見出そうとすることは、毛筆による書字に長く関わり、それを一つの文化基盤として育んできた国や地域特有の感性によるものといえる。この感性こそが『文字文化』の本質といえる」⁵⁵と指摘する。

中学校の書写教育の場に、国や地域特有の感性を根拠とする捉え方を持ち込むことには、今一歩慎重を期す必要を感じるが、この指摘で示されている、日本や漢字文化圏における歴史的な文字と毛筆との一体性を鑑みた際、毛筆に単なるシンボリックな意味を持たせるのみなならず、毛筆の伝統性に文字文化としての一つの特質としての意義付けを与えていくことは、あくまで国語の文字文化としての範疇での位置付けとして、これまでの学習指導要領の考え方とも矛盾せず、適正な位置付けであると考えられる⁵⁶。

これは、指導する国語科教員にも、学ぶ生徒にとっても、毛筆による学習が意義を見出しやすい内容となることが考えられるし、行書学習にとっても毛筆による学習をより位置付けしやすくなると言えよう。

以上、文字文化の観点から二点にわたり考察したが、文字文化という観点で行書学習の意義を深めていくことは、毛筆による学習も含めて見失われつつある行書学習の意義に対して、再び「一つの国民的素養」としての積極的な意義を与えられる可能性が考えられることから、今後より掘り下げが期待される内容と言える⁵⁷。

3 おわりに

これまで、学習指導要領における行書学習の変遷を確認した上で、今日意図されるべき行書学習の意義について、「速書き」「表現」「文字文化」の3点に絞り検討をしてきた。

「速書き」については、今後の意義付けに必要な観点として、第一により効果的な速書きの学習成果を達成するため、行書の指導手法の改善の必要性を示し、第二に中学生の行書学習の実態に合わせ、高校・大学への発展を見据えた行書としての基礎的学習を行うという目標設定や、行意による楷書の速書きへの転化を目標とすることの可能性を示した。

「表現」については、今日における行書の書体としての選択が印象的・感覚的になりつつある現状を踏まえた上で、パソコンのフォントやレタリングなどでの活用へ意義を与えていく可能性に言及しつつ、書写としてのより深い根拠付けとして、これまで行書の持つ表現の弾力性が書者と他者との豊かなコミュニケーションを図ることに繋がってきた点に着目することを提示した。

「文字文化」では、第一に行書の学習を通じた文字文化への理解から、国語資料への理解を深め、国語自体への興味の高まりを図ること、第二に、毛筆の伝統性を文字文化としての一つの特質として位置付け、意義を見出して

いくことを提示した。

「速書き」や「表現」は、行書の書体としての特性の両面と言え、これらは行書を学ぶこと自体への意義付けを図ったのに対し、「文字文化」の観点から国語資料への理解を深める観点は行書から国語科へのアプローチによる意義付けであり、毛筆の位置付けの観点はこれらの学習における毛筆の取り扱いに対する一つの提案と整理されよう。

ところで、先日中高生の読解力がピンチであるとの記事が新聞に掲載され、話題となった⁵⁹。平成15年にPISAの調査による読解力の低下の結果を受けて、言語活動に重点をシフトさせてきた経緯から考えると、教育関係者にとっては衝撃的な内容であったと予想される。

翻って行書学習、広く捉えて書写教育は、毛筆の実用からの減退、ワープロ・パソコン、そしてスマートフォンやタブレットの普及に加え、インターネット、メール、ソーシャル・ネットワーキング・サービス（SNS）などの普及によって、手書き自体の日常からの減退という洗礼の波を受け、今日に至っている。その中では、特に毛筆を中心に、不要論が出ては議論が繰り返されてきたことが伺える⁵⁹。

しかし、この記事が示している事実からは、そういった国語科内の要不要の議論を超えて、どのようにしたら相互により国語力の向上、そして言語活動の向上に効果的に繋げていけるのかという観点の重要性が示唆されていないであろうか。

というのも、本稿を支えてきた筆者の視点として、筆者が実際に書道教室を主宰し行書を教えていく中で、初めは躊躇していた生徒たちが次第に行書に対して親しみ、そして好きになっていくことを実見していることが挙げられる。

こうした生徒たちの前向きな気持ちを、確かな学習成果に繋げ、国語力、言語活動の向上に繋げていくことは、国語科教育、書写教育に関わる双方の責務であると言えよう。本稿で確認した、行書学習の意義の再検討は、その一端であるが、今後そういった方向で連携が深まり、より効果的な行書学習

が行われることを期待したい。

注

- 1 平成 18 年 11 月 27 日付の朝日新聞に中学校での書写の未履修記事が掲載された。この記事の毛筆履修率の数字に関し、織田氏は「日頃感じている事を裏付ける数字ではある」と述べる。織田祥啓「中学校現場からの叫び」『書写書道教育研究』21 号 平成 18 年 3 月 P90

また佐藤・樋口・津村・本田氏らの調査によれば、大学生の中で中学校書写で行書を学習したと認識している者は 25%であったとしている。佐藤瑞穂・樋口咲子・津村幸恵・本田容子「行書の書写力の定着度に関する研究－大学生と中学生の行書の書写力の実態調査をととして－」『書写書道教育研究』21 号 平成 18 年 3 月 P76

さらに、長野秀章氏は「中学校の国語授業として書写の授業が実施されにくい」、「毛筆に関しては『書き初め』で終わりというような、あまり認めたくない実態が散見される」と指摘する。「1 年生から『水書』どう指導!？」書道美術新聞 第 1104 号 平成 29 年 8 月 1 日

- 2 浦野俊則「中学生の書字実態から見た行書体学習に関する考察」『千葉大学教育学部研究紀要』第 54 巻 平成 18 年 2 月 28 日 P 33
- 3 過去の学習指導要領については、以下のデータベースを参照した。学習指導要領データベース作成委員会（国立教育政策研究所内）<http://www.nier.go.jp/guideline/index.htm>

また、中学校国語科における書写の位置づけに関しては、全国大学書写書道教育学会編『明解 書写教育（増補新訂版）』荳原書房 平成 25 年 4 月 1 日 P 145 に一覧が示されている。

- 4 杉山勇人「大正・昭和戦前期国語科書き方教育の歴史的展開―背景としての言語学・国語教育―」『鎌倉女子大学紀要』第 23 巻 平成 28 年 3 月 P 33-34

毛筆廃止論は、すでに大正期から議論となっていたことが指摘されている。この経緯については、さらに、樋口咲子「『書き方』期における毛筆学習の意義」『国際書学研究』2000 平成 12 年 9 月 に詳しい。

- 5 この確認には、小学校における毛筆の復活に際しての経緯が関係していることが想定される。昭和 22 年の小学校での学習指導要領では、中学校と異なり、習字学習が外され、教科外の活動の自由研究という扱いになっていた。これをめぐって様々な意見が提出され、昭和 26 年には小学校において 4 年生以上で習字学習をすることが追記された。この経緯については、鈴木慶子①「昭和二十年代の毛筆『習字』復活問題の再検」『国際書学研究』2000 平成 12 年 9 月、藤田祐介①「占領期にお

る書教育の存廃論議について—『復活』過程におけるその展開と帰結—』『教育学研究集録』第25集 平成13年10月1日、同②「占領期の書教育『復活』をめぐる政治過程—利益団体としての書道関係団体の活動に焦点を当てて」『日本教育行政学会年報』27 平成13年11月に詳しい。

もっとも、こうした戦後の混乱期に、中学校において、どのように行書学習が行われていたのかは、詳しい検証が必要である。この時期の中学校における習字学習を調査した研究として、鈴木慶子②「単元学習移行期の中学校国語科習字—昭和24年版『習字』の考察を中心に—」『長崎大学教育学部教科教育学研究報告』26 平成8年3月に当時行われていた中学校習字の教科書が示されているほか、大村はまが行った画期的な習字教育の内容をまとめた、同③「大村はまの『習字』教育に関する考察—昭和23～25年度の場合—」『国語科教育』49 平成13年に、行書学習の状況は記されていないものの、当時の指導者が習字学習に持っていた考え方が示されている。

ただこうした点を踏まえた上でも、学習指導要領上の表現に今日失われている行書学習、特に毛筆による行書学習の原風景を追想することができる意義は大きい。

- 6 このほか、この時期の学習指導要領には、「身心の発達段階と個性に応じ、学年・学級・個人の具体的な到達目標を立て、すべての書く力の水準を高めるとともに、個人個人が、それぞれ個性に適した文字を書くように指導する」や「臨書のみに限らないで、個性に適した書風を育てるようにする」など、今日の高校芸術科書道の領域と混在した内容が志向されていたことが分かる。
- 7 杉山勇人「昭和31年・32年度教育課程審議会における『毛筆習字』再編論議」『鎌倉女子大学紀要』第21号 平成26年3月
- 8 同 P64
- 9 同 P65
- 10 同 P65
- 11 加えて戦後の書写教育の教材においては、毛筆によって「専ら、大字によって文字意識・文字感覚を養い、そこから硬筆書写力への転移発展をめざす」ことが図られたために、美的要素を根拠として、毛筆による行書学習も一定の意義を有していたと考えられるからである。久米公『書写書道要説』萱原書房 平成元年11月25日 P82
- 12 同 P110-116
- 13 ただし、この時期においてすでに書写の指導が学校あるいは指導担当者によって、指導内容・配当字数や扱い方に大きな落差があったことが指摘されている。同 P115
- 14 同 P114-117 また、この平成元年の改定の内容については、富澤敏彦「実用のための書写指導：現行教科書への疑問」『東京学芸大学附属学校研究紀要』第19集 平成4年3月にもまとめられている。

- 15 同 P38-55 では、平成元年の改定当時、書写力の未熟化の問題とその背景が指摘されており、のちに触れる手書きの機会の減退からも、行書の日常での使用、そして行書学習の定着に関しては、昭和22年・26年当初より、かなり減退していたことが想像される。こうした中での行書学習の根拠の相対化は、行書学習の意義にとっては、大きな喪失であったと考えられる。
- 16 文部科学省『中学校学習指導要領』平成20年8月20日
- 17 文部科学省『中学校学習指導要領解説 国語編』平成20年9月25日 P63
- 18 文部科学省『中学校学習指導要領』平成29年3月
- 19 前掲16 P45
- 20 文部科学省『中学校学習指導要領解説 国語編』平成29年6月 P84
- 21 同 P113
- 22 前掲1 長野氏によって、この毛筆の捉え方が示されている。
- 23 「幼稚園、小学校、中学校、高等学校及び特別支援学校の学習指導要領等の改善及び必要な方策等について（答申）」文部科学省ホームページ http://www.mext.go.jp/b_menu/shingi/chukyo/chukyo0/toushin/__icsFiles/afiedfile/2017/01/10/1380902_0.pdf
- 24 小学校書写と異なり、中学校書写においては、社会生活での活用が視野に入ることとなる。「幼稚園、小学校、中学校、高等学校及び特別支援学校の学習指導要領等の改善及び必要な方策等について（答申）別添資料（2／3）」別添10-2 P58
http://www.mext.go.jp/component/b_menu/shingi/toushin/__icsFiles/afiedfile/2017/01/10/1380902_3_2.pdf
- 25 小学校の学習指導要領解説には「書く速さの意識化は、中学校における行書の指導への橋渡しという位置付けになる」と記される。文部科学省『小学校学習指導要領解説 国語編』平成20年6月 P114
- 26 押木秀樹「現代における行書の意義と解釈」『上越教育大学国語教育研究』12号 平成10年2月
なお、楷書・行書・草書の発達の経緯については、西林昭一『書の文化史』上 二玄社 平成3年2月15日、同『書の文化史』中 二玄社 平成8年6月25日を、行書の歴史については、西川寧編『書道講座』2行書 二玄社 昭和46年6月10日を参照した。
- 27 宋・羊欣『古来能書人名』吉田教専・神谷順治訳『中国書論大系』第1巻 昭和52年7月 P148-149
- 28 唐・孫過庭『書譜』西林昭一訳『中国書論大系』第2巻 昭和52年12月 P109
- 29 前掲26 押木 P44-45
- 30 なお、筆者が主宰する書道教室で、行書に習熟してきた中学生5人に対して、速書きへの使用の可否について聞いたところ、5人とも使うことはできないと回答した。
- 31 前掲26 押木 P47-51

- 32 『新編 新しい書写一・二・三年』東京書籍 平成 29 年 2 月 10 日 P28-31
- 33 樋口咲子・本田容子・津村幸恵・白井さやか「筆脈・筆圧に着目した中学校国語科書写行書授業の研究」『書写書道教育研究』24 号 平成 21 年 3 月、樋口咲子「大学における中学校国語科書写行書教育法の授業改善」『書写書道教育研究』24 号 平成 21 年 3 月
- 34 この観点から、モジュール学習を活用した、行書の速書き練習プログラムの提案は、注目される内容と言えよう。千々岩弘一・鈴木慶子・松本仁志『書写スキルで国語力をアップする！新授業モデル 中学校編』明治図書出版 平成 23 年 10 月 P128-133
- 35 荒井一浩・加藤泰弘・松本貴子「書写と書道の接続に関する実践的研究—行書の習得のあり方を中心として—」『東京学芸大学附属学校研究紀要』31 平成 16 年 6 月 P50-51
- 36 現行の小学校学習指導要領では、第 5・6 学年において「ウ 毛筆を使用して、穂先の動きと点画のつながりを意識して書くこと」と示されている（文部科学省『小学校学習指導要領』平成 20 年 3 月 P15）。この延長上に行意を取り入れた楷書の速書きを位置付けることとなる。
- 37 現在の書写で用いられている手本の字形について、松本氏は、「現在、国語科書写で学習するのは、多くの古典から共通項として抽出した比較的優しく透明性の高い技法です」と述べる。この書写の教科書の手本の字形は、戦後教育の長い歴史的淘汰を経て市民権を得ていると言え、高校芸術科書道との区別を図るためにも、中学校書写における手本の字形に対する正確な認識は必須と言える。松本仁志・鈴木慶子・千々岩弘一『書写スキルで国語力をアップする！新授業モデル 小学校編』明治図書 平成 23 年 4 月 P71
- 38 前掲 3 『明解 書写教育 増補新訂版』豊口和士 II—(7) P22-23
- 39 なお高校の学習指導要領では、書道Ⅰで「意図に基づく表現を構想し、工夫すること」、書道Ⅱで「感興や意図に応じた素材や表現を構想し、工夫すること」、書道Ⅲで「主体的な構想に基づく個性的、創造的な表現を追求すること」と示され、古典の学習や鑑賞と並行しつつ、表現の発展的な学習が期されている。文部科学省『高等学校学習指導要領』平成 21 年 9 月 30 日 P106-109
- 40 福永聖子・片山徹也・庄山茂子「異なるフォントと配置のテロップを用いた和食の料理工程画面の印象評価」『人間と生活環境』21 平成 26 年 5 月 P29
- 41 『現代の書写 一・二・三』三省堂 平成 28 年 2 月 20 日 P28-29
- 42 『宣和書譜』日原利国訳『中国書論大系』第 5 巻 二玄社 昭和 53 年 7 月 31 日 P193-194
- 43 『米芾集』湖北教育出版社 平成 14 年 5 月 P123
- 44 宋・蘇軾『東坡題跋』杉村邦彦訳『中国書論大系』第 4 巻 昭和 56 年 4 月 P85-

- 45 清・劉熙載『書概』高畑常信訳 木耳社 昭和59年7月10日 P281
- 46 前掲4 杉山 P37
- 47 『特別展 詩歌と書—日本のこころと美—』平成3年10月15日 古谷稔「概説」P16
- 48 松本仁志・磯野美佳「書写指導と『伝統的な言語文化』の指導の相互補完的連携のあり方に関する考察」『学校教育実践学研究』第19巻 平成25年3月21日 P102
- 49 同 P102-103
- 50 同 P103-111 では、こうした考え方に基づいた実践報告がされており、今後の活用に向けて示唆に富む内容と言える。
- 51 例えば『中学書写』教育出版 平成29年1月20日や、前掲32 東京書籍『新しい書写一・二・三年』が、絵巻物の資料と行書の漢字仮名交じりの硬筆手本を併載している。
- 52 実際に現行そして新しい学習指導要領解説においては、毛筆を活用して、行書の運筆のリズムを理解することが図られている。前掲17 P59, 82 前掲20 P52, 85
- 53 前掲48 P111
- 54 前掲48 P111
- 55 前掲3『明解 書写教育 増補新訂版』豊口和士 II—(7) P23
- 56 学習指導要領の内容の取扱いで示される、毛筆の位置付けとしての「硬筆による書写の能力の基礎を養うよう指導すること」について、新しい学習指導要領解説では、「このことは、我が国の豊かな文字文化を理解し、継承、創造していくための基礎となる」(前掲19 P144)と追記された。同じ観点とともとれるが、あくまで硬筆の基礎となる位置付け上での表現であり、本稿で示している、毛筆の伝統性自体に、文字文化としての一つの特質としての意義付けをするのとはニュアンスが異なっている。
- もっとも、こうした観点に対して、また書道の芸術性が独り歩きを始めるのではないか、書写の本来の役割からそれるのではないかといった懸念が生じることは容易に想像される。しかし現実には学習が行われ、必要であると想定される毛筆の学習に対し、より積極的な意義付けが必要であるとの考えから、文字文化の考え方の範疇で、書写の趣旨からそれない意義付けを提起したと弁明しておきたい。
- 57 前掲5 藤田① P49に、小学校の毛筆復活に反対する人の中にも、中学校において毛筆が必修であることについて、「芸術書道に興味を持つ児童は、もちろんいるであろう。また、この藝をなくしてしまう必要もないであろう。それどころか一つの国民的素養の一つとして中学校では必修になっている」との意見があったことが記されている。
- 58 朝日新聞 平成29年11月7日付
- 59 平成10年の改定でも不要論が議論されたことが指摘されている。前掲5 鈴木①

P256-257, 261, 松本仁志「国語科書写の再構築に関する基礎的考察」『広島大学大学院教育学研究紀要』第1部 第54号 平成18年3月28日 P116-118

※学習指導要領との整合性を考え、年号は和暦で統一した。

創価大学人間学会規約

平成 19 年 2 月 9 日制定

- 第 1 条 (名称) 本会は、創価大学人間学会と称する。
- 第 2 条 (目的) 本会は、本学建学の理念に基づき、文学部人間学科における研究と教育に寄与することを目的とする。
- (2)本会は、文学部の各専修を基礎とする各学会（以下、各学会と略）の連合学会としての機能をもつ。
- (3)総合人間学専修は、本会をもって専修を基礎とする学会とする。
- 第 3 条 (事業) 本会の事業として、講演会等の開催、機関誌・印刷物等の発行、学業の奨励、その他必要に応じて本会の目的にかなう事業を行う。
- 第 4 条 (会員) 本会は、次の会員をもって構成される。
- ① 教員会員 本学文学部の専任教員。
- ② 学生会員 文学部 1 年次生および総合人間学専修所属の学生。
- ③ 賛助会員 本会の目的に賛同し、役員会の承認を得た者。これには、他学部教員、非常勤教員、大学院生等を含む。
- 第 5 条 (会費) 会員は、所定の会費を納めなければならない。また、本会は連合学会として、各学会の会費徴収の役割を担う。
- 第 6 条 (役員) 本会運営のため、文学部長を会長とし、会を代表し統括する。また、会長の指名により副会長を置くことができる。
- (2)必要に応じ他の役員を置く。また、会計監査のため監事を置くものとする。委員は教員会員の互選による。
- (3)委員の任期は 2 年とし、再任を妨げない。
- 第 7 条 (総会) 総会は原則として年 1 回開く。総会は会長が招集し、教員会員の二分の一をもって成立し、議決は出席者の過半数による。
- 第 8 条 (細則等) 会の運営に際し必要な細則は、委員会の検討を経て、総会の承認を得ることとする。
- 第 9 条 (改廃) この規約の改廃は、総会の議決に従う。
- 附則 本規約は、平成 19 年 4 月 1 日より実施する。

本号執筆者

カルロス・ミゲル・ペレイラ・エルナンデス キューバ共和国駐日特命全権大使

小林 和夫 創価大学文学部教授

アンネメッテ・フィスカールセン 創価大学文学部准教授

エヴェリン・ツグラーゲン 創価大学文学部助教

吉田 悟 創価大学非常勤講師（本年4月より）

編集委員

浅山龍一 杉山由紀男 山岡政紀 寒河江光徳

創価人間学論集 第11号

2018年3月16日 発行

発行者 創価大学人間学会

〒192-8577 東京都八王子市丹木町1-236

創価大学文学部人間学科内

Tel:042 (691) 2211 (代)

印刷所 明和印刷株式会社

Collected Papers of the Humanities, Soka University

Vol.11 March 2018

Published by
The Society of the Humanities, Soka University

CONTENTS

Lecture

- Talking of José Martí , Fidel Castro and Daisaku Ikeda:
The Conviction of Human Betterment
..... Carlos Miguel PEREIRA HERNÁNDEZ ... (1)

Articles

- The Origin of Imperial Rule Assistance Movement under
the Japanese Occupation: Establishment Process of Java
Medical Service Association
..... Kazuo KOBAYASHI ... (15)

- Comparing Cultures and Societies : The Anthropological
Quest to Understand the Diversity and the Universals of Life
..... Anne Mette FISKER-NIELSEN... (39)

- Goethe's Concepts of Religious Philosophy, Poetry, Art
and Study of Nature Based on His Spinozism
..... Evelyn ZGRAGGEN ... (75)

- Reconsideration of the Significance of the Semi-cursive
Style Learning at the Junior High School Level
..... Satoru YOSHIDA... (105)
-